MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

1. Jahrgang 15. März 1950 Nummer 2

Ansprache

anläßlich der Ehrenpromotion
Seiner Eminenz des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs
Dr. Michael Kardinal von Faulhaber
durch die Philosophische Fakultät am 4. März 1949,
gehalten von Prof. Dr. Johannes Spörl,
Ordinarius der Geschichte an der
Universität München.

Eure Eminenz!

Der Ludwig-Maximilians-Universität München und insonderheit ihrer Philosophischen Fakultät ist es nicht nur ein officium nobile in Verehrung Glückwünsche zu überbringen. Die wechselseitigen Beziehungen, die in einer gemeinsamen geistigen Haltung begründet liegen, sind seit jeher tiefe und innige gewesen.

Als Sie, Hochwürdigster Herr Kardinal, nach kurzer Würzburger Privatdozententätigkeit 1903 — erst 34jährig — Ordinarius der Exegese des Alten Testamentes in Straßburg wurden, wo gerade die katholisch-theologische Fakultät errichtet worden, waren Sie bereits durch allgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen ein Gelehrter mit ausgeprägter Originalität hinsichtlich der Fragestellung und Forschungsrichtung: schon die preisgekrönte Doktorarbeit von 1895 führte an Brennpunkte des frühen Christentums, die in dieser Dissertation systematisch und insbesondere historisch behandelt wurden. Dann folgten ausgedehnte Forschungsreisen zu wesentlichen frühmittelalterlichen Handschriftenbeständen der großen europäischen Bibliotheken, nach trefflicher Schulung durch den Präfekten der Vaticana, Franz Ehrle, den späteren Kardinal; die daraus sich ergebenden Forschungsberichte — publiziert in verschiedenen Fachzeitschriften — sind bis heute nicht überholt.

Es mag ein Zufall gewesen sein, daß Eminenz anläßlich des Straßburger Rufes gewissermaßen der Philosophischen Fakultät München begegnet sind in einer ihrer repräsentativsten Persönlichkeiten, dem Philosophen Georg Graf von Hertling, der in seiner Eigenschaft als Unterhändler zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Regierung die Verhandlungen führte; gleichzeitig mit Ihnen wurde als Philosoph Cle-

mens Baeumker von Breslau nach der Universität an der Ill geholt, der dann ein Jahrzehnt später die Nachfolge von Hertlings in München antrat. Indes: der Konnex mit der Philosophischen Fakultät ist wesenhaft vom Forscherlichen her bestimmt, da Ihre Arbeiten unbestreitbar weit über das spezielle Fachgebiet hinausragen. Eigentlich müßten Vertreter mehrerer wichtiger Disziplinen unserer Fakultät hierüber aussagen, damit die Streu- und Tiefenwirkung deutlicher werde.

Unlösbar ist für alle Zeiten der Name von Eminenz mit der Katenenforschung verknüpft. Durch Ihre gleichzeitig mit Albert Erhard und Hans Lietzmann betriebenen Untersuchungen über diese höchst schwierige Literaturgattung haben Sie entsagungsvolle, zähe Pionierarbeit geleistet; die Ergebnisse sind nach einem halben Jahrhundert noch gültig, wie der gegenwärtig beste Kenner, unser Vertreter der mittel- und neugriechischen Philologie, Kollege Franz Dölger, nachdrücklich betont. Unmittelbar praktisch wirkten sich Ihre in diesen Zusammenhang gehörenden Bemerkungen äußerst fruchtbar für eine kritisch einwandfreie Neuausgabe der griechischen Kirchenväter aus, was die Vertreter der klassischen Philologie bezeugen.

In der Tat haben Sie mit den Katenenstudien Zentralprobleme etlicher Wissenschaftszweige bedeutsam angeregt; insbesondere aufschlußreich wurden Ihre Erkenntnisse für den Historiker des früh-christlichen Orients; wiesen sie doch zum Teil ganz neue Wege für die Erschließung der frühgeschichtlichen Texte der Ostkirchen, an denen die Forschungen über den Synkretismus des vorderen Orients und die Byzantinistik gleichermaßen in hohem Grade interessiert sind.

Und Ihre Untersuchungen des hebräischen Textes des Alten Testamentes kommen nicht ausschließlich der alttestamentlichen Exegese zugute: sie leisteten der Orientalistik wichtige Hilfe, da die hiehergehörigen Arbeiten sich zuvörderst den Problemen der Form und der Stilistik des Hebräischen, namentlich der hebräischen Poesie mit der Ihnen eigenen Kraft des sprachlichen Nachvollziehens zuwandten. Ein Kabinettstück sui generis wird Ihre abschließende Studie — in der Festschrift für Georg Graf von Hertling 1913 veröffentlicht — über „die Strophentechnik der biblischen Poesie" zur Klärung des allgemein semitischen Sprachstils bleiben. Über diese epochemachenden Fortschritte müßte Kollege Anton Spitaler vom einzelnen Ihrer Feststellungen ausgehend berichten. Unter den Fachvertretern besteht völlige Übereinkunft, daß Ihre diesbezüglichen Arbeiten eine erschöpfende Darstellung der biblischen Strophentechnik von beständigem Wert sind.

Und nicht zuletzt verdankt die Zunft der mittelalterlichen Historiker Ihnen mannigfaltige Förderungen; zu gedenken sind der Abhandlungen über das Thema der Bibelübersetzungen von Hieronymus bis Calderon: an dieser Stelle hätte Kollege Hans Rheinfelder, der aber leider infolge einer Operation noch in einer Klinik liegt, das verbindliche Wort zu sagen: jedenfalls hat die mittelalterliche Geistesgeschichte durch die Behandlung dieser Materie eine bemerkenswerte Ausweitung erfahren. Ihre Betrachtungen über das biblische Königtum enthalten als Arbeitshypothesen für die mittelalterliche Ideengeschichte und Staatslehre zukunfts-

trächtige Fingerzeige, wie aus den Forschungen von Eduard Eichmann und von meinem Lehrer Heinrich Günter deutlich genug hervorgeht. Von nicht minder hohem Gewicht wurden Ihre „Charakterbilder der biblischen Frauenwelt" für grundlegende Arbeiten über die Stellung der Frau im Mittelalter. Der verstorbene Freiburger Historiker Heinrich Finke erklärte oft gesprächsweise, daß er seine maßgebend gewordene Arbeit über die Frau im Mittelalter nicht ohne Gesichtspunkte und Hinweise Euerer Eminenz hätte schreiben können. Wer wirklich über Grundfragen mittelalterlichen Geschichtsdenkens sich verbreiten will, muß Ihre in der Festschrift für Prinz Johann Georg zu Sachsen erschienene Studie über „Protoevangelium und Weltgeschichte" zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen nehmen.

Für die Universität Straßburg mag es 1910 überaus schmerzlich gewesen sein, daß sie durch die Ernennung von Eminenz zum Bischof von Speyer einen ihrer wirkungsvollsten akademischen Lehrer verlor: es war aber doch vor allem seit Ihrer Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von München-Freising 1917 und seit Ihrer Kreierung zum Kardinal 1921 von nicht hoch genug zu schätzendem Gewinn, daß ein Gelehrter solchen Ranges an so gewichtiger Stelle für allgemeine wissenschaftliche Anliegen, die leider bekanntlich auch bis in wirtschaftliche Sorgen reichen, tätig sich verwenden konnte. Unsere Alma Mater ist Euer Eminenz besonders Dank schuldig, weil Sie in den Krisenjahren nach dem ersten Weltkrieg 1922 überaus großzügig an der Gründung eines „Hilfsbundes zur Erleichterung der wirtschaftlichen Notlage der Dozenten und Studenten" sich beteiligt haben.

Künftiger Geschichtschreibung aber wird es vorbehalten sein, den Einsatz Euerer Eminenz für die unverfälschte Idee der Universität, für eine freie, unabhängige Forschung gerade in Zeiten geistiger Verwirrung darzustellen. Es sei eine persönliche Erinnerung erlaubt: Welch nachhaltige Impulse gingen von den Canisiuspredigten (1925) insbesondere auf die damalige geschichtstudierende Jugend aus! Wir jungen Studenten konnten die Begeisterung Ihrer elsäßischen ehemaligen Hörer verstehen, der ich noch 1941 als Landser im „geliebtesten unserer Erbländer" begegnen durfte. Welche Arbeit für das Ansehen deutscher Geistigkeit haben Sie dort in jenen Vorkriegsjahren geleistet!

Und unvergeßlich bleibt die energische Auseinandersetzung mit den pseudowissenschaftlichen Strömungen ab 1933: gegenüber allen üblen Geschichtsklitterungen haben Sie die Forderung nach strenger Einhaltung sauberer Methode — ad fontes — Ihrem wissenschaftlichen Gewissen folgend — mutig erhoben: appellierend an die ruhmvolle Vergangenheit deutscher Forschung. Es gab Augenblicke in dem verflossenen Jahrzwölft, da Ihre Stimme zu den wenigen Äußerungen im deutschen Bereich gehörte, die vor dem Forum der internationalen Öffentlichkeit für Wahrheit und Recht mutvoll eintraten, wo Ihre Verlautbarungen auch für Fernstehende und Andersgläubige den Maßstab für die geistige Orientierung bildeten und als solche dankbar aufgenommen wurden in Zeiten, da manche Grundsätze ins Wanken gerieten oder verleugnet wurden.

Das von jedem akademischen Lehrer erstrebte Ideal der universitas liegt weithin in einer fruchtbaren Synthese von Wissenschaft und Leben: wurzelnd in der eigenen Fachdisziplin müssen — organisch — alle Bezirke des Lebens, ihrem Rang gemäß, einbezogen werden. Richtig betriebene Fachwissenschaft hat noch nie den Blick für das Allgemeine, den Zusammenhang der Dinge getrübt und nie die Verbundenheit mit dem Ganzen verlieren lassen. In all Ihren Darlegungen, die aus Verantwortung und Ehrfurcht vor dem Geistigen kommen, wird das Sie und unsere Zeit bedrängende Anliegen in geschliffener Prägnanz auf eine Formel gebracht, die den einfachen Mann des Volkes wie den Intellektuellen beeindruckt und zur Besinnung zwingt: sie erschöpfen sich nicht in einer noch so dringlichen Zeitkritik, sondern weisen Wege zur Überwindung aller Mißstände in Verpflichtetheit vor der Tradition wie in der Aufgeschlossenheit den Notwendigkeiten der eigenen Zeit gegenüber:

Vox temporis — vox Dei.

Mit der charismatischen Kraft Ihres Wortes, dem das Pathos des Unwahren ferne liegt, wollen Sie stets durch unwiderlegbare Argumente und durch die Kraft des Gedankens vom Sittlichen und Menschenwürdigen überzeugen, ob es nun um das soziale Problem, um die Frauenfrage, um Anliegen der Erziehung, um allgemeine kulturelle Aufgaben von einst und jetzt sich handelt. Und in diesem Stellungnehmen und Bekennen beruht letztiglich das beseligende Glück einer echten von wissenschaftlichem Ethos getragenen Verhaltensweise.

Das Werk Euerer Eminenz ist ein Glied in der ununterbrochenen Kette, die von der christlichen Frühzeit über das Mittelalter bis in die unmittelbare Gegenwart reicht; der Episkopat, nicht zuletzt der deutsche, hat mehr als ein Jahrtausend hohen Anteil an der Gestaltung, Bewahrung und Verteidigung einer Kultur, die wir als die unsere lieben und die heute wieder aufs höchste gefährdet zu sein scheint.

In Ehrenschuld für wesentliche Bereicherung, die einzelne Disziplinen der Philosophischen Fakultät den Arbeiten Euerer Eminenz verdanken, beschloß die Philosophische Fakultät der Universität München am 3. Februar 1949, Euerer Eminenz die Würde des Ehrendoktors zu verleihen: „insignis doctrinae viro — qui veritatis libere investigandae patrocinium contra potentes persecutores iniquis temporibus fortiter suscepit — bonas litteras atque varia historiae genera scriptis egregiis editis novisque rebus et rationibus quaerendi repertis ingeniose promovit — studiosae iuventutis atque inprimis studii generalis Monacensis necessitatibus in summa olim omnium rerum inopia prudenter ac liberaliter succurrit — recte vivendi regulam ab ingruenti humanae conscientiae et morum perturbatione praeclara eloquentia constanter defendit."

Der Tod Jesu

Ein Beitrag zur Frage nach Schuld und Verantwortung eines Volkes(1)

von Johann Michl, Freising

Es ist landläufige Anschauung in christlichen Kreisen, daß die Juden unseren Herrn und Heiland ans Kreuz geschlagen haben. Solche Redeweise kann ein hohes Alter und ehrwürdige Zeugnisse für sich geltend machen. Wer die Liturgie der Kirche liebt, wird die Lesungen der zweiten Nokturn der Karfreitagsmette kennen; es sind Worte des hl. Augustinus aus der Erklärung zum 63. Psalm: Non dicant Judaei: Non occidimus Christum. Etenim propterea eum dederunt iudici Pilato, ut quasi ipsi a morte eius viderentur immunes (Abschn. 4; ML 36, 762). Etwas später heißt es: Sedille dixit in eum sententiam et iussit eum crucifigi et quasi ipse occidit; et vos, o Judaei, occidistis. Unde occidistis? Gladio linguae: acuistis enim linguas vestras. Et quando percussistis, nisi quando clamastis: Crucifige, crucifige (ebd. 763)? Ein weiteres Beispiel aus derselben Mette ist das von Michael Haydn so ergreifend in Musik gesetzte, in der Karwoche von unseren Kirchenchören da und dort zu hörende Responsorium: Tenebrae factae sunt, dum crucifixissent Jesum Judaei . . .

Aber ist diese eingebürgerte Redeweise auch heute noch angebracht? Wir sind feinfühlig geworden; es ist uns nicht recht, wenn in Bausch und Bogen über die Deutschen geurteilt wird, daß sie das unsägliche Elend des zweiten Weltkrieges und seiner Folgen über die Menschheit gebracht hätten, wo es doch nur bestimmte hemmungslose Verbrecher in unserem Volke waren; oder wenn man die in den Konzentrationslagern verübten Greuel den Deutschen schlechthin vorwirft, wo es doch nur einzelne Menschenbestien waren, die sich solches erlaubten, während die meisten im Volke davon nichts oder kaum etwas Bestimmtes wußten. Wo es sich um Schuld und Verantwortung handelt, sind wir heute kritischer eingestellt,

[1]) In der in Zürich erscheinenden Zeitschrift „Judaica, Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart", 1 (1945), 1-40 erschien von dem bekannten evangelischen Schweizer Theologen K. L. Schmidt ein Aufsatz: „Der Todesprozeß des Messias Jesus. Die Verantwortung der Juden; Heiden und Christen für die Kreuzigung Jesu Christi." Nach einer Anzeige in der Theol. Literaturzeitung 74 (1949) 250, kommt Sch. zu dem Ergebnis, daß „als Behörde in erster Linie der jüdische Hohe Rat und in zweiter Linie der Prokurator" neben mitbeteiligtem Volk und Soldaten die Verantwortung tragen. Ich hatte meine Untersuchung bereits als Vortrag in der Hochschule Weihenstephan, Februar 1949, gehalten, als ich von diesem Aufsatz erfuhr; leider konnte ich ihn bei der Absperrung, in der die deutsche Wissenschaft immer noch gegenüber dem Ausland leben muß, trotz vielfacher Versuche nicht zur Hand bekommen. Doch hoffe ich, daß dies den Wert meiner Ausführungen nicht beeinträchtigen wird, nachdem ich von den gleichen Quellen ausgehen kann wie Sch., nämlich vom Neuen Testament. Siehe auch H. de Lubac, J. Chaine, L. Richard, J. Bonsirven, Israel et la foi chrétienne, Paris 1942, M. Simon, Verus Israel. Etudes sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain, Paris 1948.

als es vielleicht frühere Zeiten waren; wir verlangen eine individuelle Beurteilung, nicht eine kollektive Verurteilung.

Da ist es nun interessant, aus solcher Einstellung heraus die Frage nach der Schuld und Verantwortung des jüdischen Volkes am Tode Jesu aufzuwerfen: Was sagt das Neue Testament, was sagt die älteste Kirche darüber? Die Beantwortung der gestellten Frage wird nicht nur interessante Einblicke in die Auffassung der ältesten Kirche geben, sondern auch ein herrliches Bild der Barmherzigkeit Gottes enthüllen; es wäre ja unmöglich, eine solche Frage nur historisch zu behandeln, aber nicht auch theologisch. Die Erkenntnisse aber, die hier gewonnen werden, sind nicht ohne Bedeutung, um die Frage nach der möglichen Verantwortung oder auch Schuld eines Volkes zu beantworten.

1. Urchristliche Äußerungen über die Schuld am Tode Jesu

Die früheste erhaltene derartige Äußerung ist die der beiden sogenannten Emmausjünger, Lk 24,20; bereits am dritten Tag nach der Verurteilung und Kreuzigung Jesu gesprochen, steht sie unter dem frischen Eindruck der eben erlebten Vorgänge. Diese beiden Juden, die auf Jesus als den Messias gehofft hatten, redeten von „unseren Hohenpriestern und Führern", die Jesus zum Tod verurteilt und gekreuzigt hätten. Haben wir auch keine Gewähr, daß die Worte in jenem Gespräche genau so, wie sie bei Lukas stehen, gefallen sind, so erweisen sie sich doch in ihrer Art, die Schuldigen zu nennen, wohl als sehr alt, als ein Zeugnis, wie man am Anfang die Ereignisse sah. Die Aussage entspricht dem Bild, das die Berichte der Evangelien über den Prozeß Jesu ergeben.

Eine weitere fünf Wochen später von Petrus in der sogenannten Pfingstpredigt gemachte Äußerung wird mitgeteilt Apg 2,23. Zu den „israelitischen Männern", die ihm zuhörten, sagte der Apostel: „Diesen (Jesus) habt ihr, nachdem er (euch) nach dem festgesetzten Plan und Vorauswissen Gottes ausgeliefert war, durch die Hände von Gottlosen ans Kreuz schlagen und umbringen lassen." Man mag hier etwas von einer Schuld des Volkes heraushören, doch wird besonders der Frevler gedacht, die an erster Stelle für den Messiasmord als dessen Ausführer verantwortlich sind.

Nur kurze Zeit später redete nach dem Bericht der Apostelgeschichte Petrus ähnlich nach der Heilung des Lahmgeborenen zu jenen, die sich bei der Salomonshalle im Tempel zu Jerusalem um ihn gesammelt hatten, Apg 3,13—15: „. . . Gott . . . hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert und vor Pilatus abgelehnt habt, als dieser schon entschlossen war, ihn freizugeben. Ihr habt den Heiligen und Gerechten abgelehnt und verlangt, daß euch ein Mörder herausgegeben werde, aber den Führer zum Leben habt ihr getötet." Hier denkt Petrus besonders daran, daß das Volk es war, das vor Pilatus die Freigabe des Mörders Barabbas und die Kreuzigung Jesu verlangte (Mt 27,15 ff. u. Parr.).

Nach dieser Ansprache wurden Petrus und Johannes von der Tempelbehörde verhaftet. Nachdem am andern Morgen beide dem Synedrium vorgeführt und wegen der Heilung des Lahmgeborenen zur Rede gestellt

wurden, hielt Petrus dieser Spitze des jüdischen Volkes offen vor Apg 4,10: Jesus, „den ihr gekreuzigt habt"; auf das Synedrium traf das in erster Linie zu.

Nach einem weiteren Zusammenstoß zwischen dem Hohen Rat und den Aposteln, als Petrus und seine Mitapostel wiederum vor dieses Gericht geholt wurden, sagte Petrus diesen Männern ins Gesicht Apg 5,30: „Ihr habt (Jesus) ans Holz gehängt und getötet."

Gleich Petrus klagte auch Stephanus das Synedrium an Apg 7,52: „Verräter und Mörder (Jesu) seid ihr gewesen."

Dann sprach aber Petrus in Joppe vor dem Heiden Kornelius wieder ziemlich unbestimmt Apg 10,39: „Ihn haben sie ans Holz gehängt und getötet."

Bezeichnend äußerte sich Paulus in einer seiner frühesten uns überlieferten Ansprachen zur Frage, nämlich während der ersten größeren Missionsreise Mitte oder zweite Hälfte der vierziger Jahre zu Antiochia in Pisidien (mittleres Kleinasen). Zu den in der dortigen Synagoge versammelten Juden und Proselyten sagte Paulus Apg 13,27 f: „Denn die Bewohner von Jerusalem und ihre Führer haben diesen (Jesus) nicht erkannt . . . Obwohl sie keine Todesschuld an ihm fanden, haben sie von Pilatus verlangt, daß er hingerichtet werde."

Auch für diese Belege aus der Apostelgeschichte gilt, was schon zu der eingangs angeführten Stelle aus dem Lukasevangelium zu bemerken war: Wir sind nicht sicher, daß Petrus, Stephanus und Paulus sich genau so ausgedrückt haben, wie wir es jetzt in der Apostelgeschichte lesen. Aber die Fassung der Worte erweist sich im Vergleich mit der späteren der Paulusbriefe und bei Johannes als altertümlich und gibt zum mindesten die Beurteilung kund, die in sehr früher Zeit geherrscht hat.

Etwa im Jahre 52 schrieb Paulus den Christen in Thessalonike 1 Thess 2, 14 f von den „Juden, die den Herrn Jesus getötet haben". Es ist die früheste Stelle, die schlechthin den Juden den Tod Jesu zuschiebt; immerhin hat auch schon Petrus gelegentlich seine jüdische Zuhörerschaft in Jerusalem allgemein als für den Tod des Herrn verantwortlich angesprochen.

2. Die Schuld am Tode Jesu nach der Darstellung der Evangelien

a) Die nächst Verantwortlichen

Hier auf Einzelheiten einzugehen, ist nicht nötig, da sie zu bekannt sind. Schuldig am Tode Jesu war einmal das Synedrium unter Führung des damaligen Hohenpriesters Joseph Kaiaphas, das den Herrn zum Tod verurteilte (Mt 26, 57 ff u. Parr.). Das Synedrium aber setzte sich zusammen aus den drei Gruppen der „Hohenpriester", meist sadduzäisch gesinnter Priester höherer Ordnung (αρχιερεισ), der vornehmsten Geschlechter der Stadt Jerusalem, der „Aeltesten" (πρεσβυτεροι) und der führenden, meist pharisäisch gesinnten „Schriftgelehrten" (γραμματεισ) Wenn auch nicht alle Mitglieder dieses Kollegiums für den Tod Jesu gestimmt haben — von Joseph von Arimathäa wird das eigens gesagt (Lk 23, 51) und von Nikodemus darf es sicher auch gelten —, so waren solche Ausnahmen doch nur ganz wenige und fielen keineswegs ins Gewicht.

Schuldig am Tode Jesu war dann jene fanatisierte Menge, die als Volk von Pilatus den Tod Jesu forderte. Diese Elemente, die kein eigenes Urteil in der Sache hatten, waren für ihre zweifelhafte Rolle präpariert von den Männern des Hohen Rates, die wußten, was sie mit einer solchen Volksdemonstration vom Prokurator erreichen wollten. Wir haben heute gewisse Hemmungen, in diesem Haufen verantwortungsloser Schreier eine legitime Vertretung des jüdischen Volkes oder auch nur der Bewohnerschaft von Jerusalem zu sehen. Jedoch kommt man nicht ganz darum herum, wenn man vor allem auch noch die damalige mehr kollektive Denkart gegenüber der mehr individuellen modernen berücksichtigt, jene häßlichen Rufer tatsächlich für so etwas wie eine Vertretung des Volkes zu halten. So konnte Petrus mit Recht den Zuhörern im Tempel ganz allgemein sagen, sie wären am Tode Jesu schuldig, nachdem eben das „Volk" damals es so verlangt hat. So konnte auch Paulus den Bewohnern von Jerusalem und ihren Führern diese Schuld zuschreiben.

Schuldig am Tode Jesu war dann der römische Prokurator Pontius Pilatus. Der spätere jüdische König Agrippa I. kennzeichnet in einem bei Philon erhaltenen Brief diesen Beamten als „von Charakter unbeugsam und rücksichtslos hart" und wirft ihm in seiner Amtsführung vor „Bestechlichkeit, Gewalttaten, Räubereien, Mißhandlungen, Kränkungen, fortwährende Hinrichtungen ohne Urteilsspruch, endlose und unerträgliche Grausamkeiten" (Leg. ad Gaium 38, 301 f; Phil. VI, L. Cohn - S. Reiter 211). Demgegenüber erscheint das Bild, das die Evangelien von Pilatus als Richter Jesu entwerfen, geradezu noch freundlich; aber auch es genügt, die Schuld dieses Prokurators aufzuzeigen. Nimmt man freilich die Menschen, wie sie nun einmal sind, so mag hier die Frage erlaubt sein: Hätte man von diesem heidnischen Manne, der als Weltmensch nur auf Erlangung und Erhaltung von Macht und Ansehen bedacht war, erwarten dürfen, daß er um Jesus willen, für ihn also um eines einfachen, verachteten Juden willen, zum Märtyrer hätte werden sollen? Pilatus hatte es in der Hand, Jesus zum Tode zu verurteilen oder freizulassen; er hat, genau gesehen, weder das eine noch das andere getan, jedoch Jesus, wie es scheint, ohne eigentlichen Schuldspruch, dem Willen des Synedriums und des versammelten Volkes zur Kreuzigung überlassen, wie alle vier Evangelisten übereinstimmend berichten (Mt 27,26; Mk 15,15; Lk 23,25; Joh 19, 16). So wurde er schuldig am Tode Jesu.

Während nun die synoptischen Evangelien die Männer, die eigentlich für jene Untat verantwortlich sind, genau angeben und nur von ihnen in diesem Zusammenhang reden, tut das das vierte Evangelium zwar ebenfalls, aber es spricht auch vereinzelt, wie Paulus gegenüber den Christen von Thessalonike, schlechthin von den Juden. So sind es die Juden, die Pilatus eingestehen müssen, daß sie Jesus nicht aus eigener Machtbefugnis hinrichten lassen können (Joh 18,31); der Zusammenhang zeigt, daß es sich um die Synedristen handelt. Sogar der Herr selbst spricht von seiner Auslieferung an die Juden (Joh 18, 36); diese Formulierung im Munde Jesu muß aber nicht ursprünglich sein, kann vielmehr vom Evangelisten stammen. Ebenso sind es die Juden, die von Pilatus gefragt werden, ob sie Barabbas oder Jesus frei bekommen wollten, die dann rufen, daß er ihnen den Aufrührer und Mörder geben solle (Joh 18, 38-40);

nach Ausweis der Parallelberichte bei Matthäus (27, 20f) und Markus (15, 11) aber war es der von den Hohenpriestern (und Aeltesten Mt) beschwätzte Volkshaufen, der diese Forderung erhob. Wiederum heißen im weiteren Verlauf der Verhandlung jene, die von Pilatus die Verurteilung Jesu verlangen, einfach die Juden (so Joh 19, 7. 12. 14). Die Juden sind es schließlich, die nach dem Verscheiden Jesu die Zerschlagung seiner Glieder vom Prokurator verlangen (Joh 19,31).

Überhaupt kommt die Bezeichnung Juden anders als in den drei älteren Evangelien, wo sie nur selten und in ganz bestimmten Verbindungen steht, auffallend häufig bei Johannes vor (etwa siebzigmal gegenüber nur fünfmal bei Matthäus und Lukas und sechsmal bei Markus). Nun drückt das Wort hier oft nur aus, daß eine Person oder eine Gruppe von Leuten dem israelitischen Volke angehörten, eine Verwendung des Namens Jude, die genau so bei dem Geschichtsschreiber Flavius Josephus begegnet. Beide, Johannes und Josephus, schrieben ungefähr um dieselbe Zeit und sprachen so von jenem Volke in einem nationalen und zeitlichen Abstand, obwohl sie beide von Haus aus Juden waren (vgl. W. Gutbrod bei G. Kittel, Theol. Wörterbuch III, Stuttgart 1938, 378 ff). Darüber hinaus aber hat sich bei Johannes nicht selten ein weiteres Moment der Entfernung in die Bezeichnung eingeschoben: Jude ist jener Israelit, der den Herrschaftsanspruch Jesu ablehnt und eben dadurch in der jetzt zur neuen christlichen Religion gegensätzlich gewordenen alten jüdischen Religion verbleibt; also Name für die Israeliten, die Jesus von Nazareth als den Messias verwerfen. Ein Jude in diesem Sinne zu sein setzt natürlich voraus, Jude im völkischen Sinne zu sein, ist aber dann eine religiöse Kennzeichnung, die aus der Entfernung geprägt ist, die durch die Entwicklung zwischen der Christusgemeinde und der gegenüber Christus ungläubig gebliebenen Judenschaft entstanden ist.

Die Aussagen des vierten Evangeliums, daß die Juden Jesus getötet hätten, belasten wie die schon genannte ähnliche Aussage des Paulus mit der Schuld an diesem Tode nicht das Volk als solches, sondern jene Kreise, die Jesus ungläubig ablehnten. Ein solcher Sprachgebrauch konnte natürlich erst nach einer gewissen Zeit aufkommen, als die Kluft zwischen der Kirche Christi und zwischen den Juden in diesem religiösen, christusgegnerischen Sinne größer und dauernd wurde. Tatsächlich ist die Redeweise erst später bezeugt, so im ersten Brief an die Thessaloniker zu Anfang der fünfziger Jahre, auch sonst in Briefen des Paulus (z. B. 1 Kor 1, 22 f; 2 Kor 11, 24), in der Apostelgeschichte (im Petrusteil höchstens 12, 3, aber häufig im Paulusteil, auch schon im Paulusstück 9, 22f) und schließlich am Ausgang des ersten Jahrhunderts bei Johannes. Dabei ist es bei dieser Verwendung des Wortes Jude genau so merkwürdig wie bei jener im völkischen Sinne, daß es selbst Juden sein können, die so ihre religiös von ihnen getrennten Volksgenossen bezeichnen; man sieht, wie vielseitig der Name Jude verwendet werden konnte, was bei Bewertung der Aussagen selbstverständlich genau beachtet werden muß. So kommt es gelegentlich sogar vor, daß in unmittelbarer Nähe nebeneinander von den Juden einmal in diesem religiösen und einmal in jenem völkischen Sinne geredet wird (so 1 Kor 1, 22f gegenüber 1, 24). Die Bezeichnung Jude aber bleibt trotz der Bedeutungsentwicklung im religiösen Sinne auch weiterhin

ein Ehrenname, wie das gerade eine Schrift des Johannes, die Apokalypse (2, 9; 3, 9), lehrt. Wenn, wie eingangs gesagt, Augustinus und die Liturgie und mit ihnen viele christliche Schriften den Juden den Tod Jesu vorhalten, dann nehmen sie Juden in diesem religiösen, nicht im völkischen Sinne. Es liegt freilich auf der Hand, daß solcher Sprachgebrauch seine Gefahren hat. Man kann in solchem Sinne von den Juden reden und jene meinen, die tatsächlich für den Tod Jesu verantwortlich waren; Juden in diesem religiösen Sinne waren aber auch viele, die an jener Untat keinen Teil hatten. Vor allem gilt das für die Millionen später Geborener, die so oft von christlicher Seite jenes von einzelnen ihrer Ahnen begangenen Verbrechens geziehen wurden, gerade als ob sie selbst dessen kollektiv schuldig wären (2).

b) Die entfernt Verantwortlichen

Nun waren es aber auch Juden in diesem Sinne des Wortes, die nicht nur die Schuld am Tode Jesu auf sich luden, sondern die schon vorher die erbittertsten Gegner Jesu waren. Bei Johannes heißen sie bereits längst, ehe es zum Todesleiden Jesu kam, vielfach schlechthin Juden (so wohl schon 1, 19, sicher 2, 18, 20 und häufig in den Streitreden zwischen Jesus und seinen Gegnern von Kap. 5 ab). Hier kommt hinter der juristischen Schuld am Tode Jesu, die die zunächst daran Beteiligten auf sich luden, die moralische Schuld weiterer Kreise ans Licht. Diese vielen Gegner, die Jesus im Verlaufe seiner öffentlichen Wirksamkeit meist so feindselig gegenübertraten, wollten im allgemeinen nicht unmittelbar seinen Tod. Den hatten allerdings schon frühe, vielleicht um das Paschafest des zweiten Jahres, die Synedristen beschlossen (vgl. Joh 5, 18), ohne freilich vorerst diesem Ziele näher zu kommen. Aber die juristische Schuld jener, die den Tod Jesu veranlaßten, hätte vielleicht nie dieses Ausmaß annehmen und diesen Erfolg haben können, wenn nicht dahinter die moralische Schuld weiterer Kreise gestanden wäre; erst dadurch wurde sozusagen der Boden für jenes vorbereitet. Diese moralische Schuld aber war der Unglaube gegenüber Jesus. Hier muß die Frage nach der Schuld und Verantwortung am Tode Jesu die Ebene nur geschichtlicher Betrachtung verlassen, um in einer theologischen Schau das hintergründige Geheimnis dessen, was damals um Jesus geschah, zu erkennen. Das israelitische Volk hatte vor Gott die Aufgabe, damit aber auch die Verantwortung, an den längst verheißenen und erwarteten, nun in der Person Jesu von Gott gesandten Messias zu glauben. Diesen Glauben haben auch manche aus dem Volke aufgebracht, es waren Leute der verschiedenen Schichten und Stände, während jedoch viele ihn nicht leisteten. Ja, gerade die berufenen Führer des Volkes, die Priester und Schriftgelehrten, die das Volk zum Glauben an Jesus als den Messias hätten bewegen sollen, hielten es im ganzen gesehen sogar davon ab (vgl. Mt 23, 13).

Im Lichte der göttlichen Heilsordnung erscheint das israelitische Volk als einzig unter den Völkern der Erde dadurch ausgezeichnet, daß Gott einen Gnadenbund mit ihm geschlossen hat; es sollte dem Messias die

[2]) Die Überlieferung in den Evangelien kennt zwar das Wort des „Volkes" im Prozeß Jesu: „Sein Blut auf uns und unsere Kinder!" (Mt. 27,25), aber nirgends tritt im Neuen Testament die Auffassung hervor, daß deshalb das ganze Volk oder auch nur die Nachkommenschaft jener Rufer am Tode Jesu schuldig gesprochen würden.

Wege bahnen und an erster Stelle am kommenden Reiche Gottes teilhaben. Was immer an göttlicher Huld dieses Volk in der Vergangenheit, vorab unter Moses, David und den Propheten erfahren hatte, sollte nur den Charakter eines Interims, von etwas Übergangsweisem haben, Erwartung von etwas Neuem sein. Jedoch eine seit Jahrhunderten eingeleitete Entwicklung, über die zu sprechen hier zu weit führte, brachte es mit sich, daß sehr viele und gerade geistig einflußreiche Männer dieses Volkes sich im vorhandenen religiösem Besitze in einer Weise verfestigten, als ob er bereits das Endgültige wäre; so kamen sie nicht mehr zum Glauben an Jesus als den Messias. Sie hatten die Hoffnung auf den kommenden Retter keineswegs aufgegeben; aber sie hatten sich über ihn ihre eigenen Ansichten gebildet und dabei die gläubige Bereitschaft für die Verwirklichung, die Gott ihnen einst schenken wollte, verloren. Menschlich gesehen braucht eine solche Entwicklung nicht wunderzunehmen; der Fehler lag zu tiefst darin, daß man von eigener Einsicht aus, mit vorgefaßten Meinungen die Erscheinung Jesu maß, statt einfach auf sein Wort zu vertrauen, das freilich in vielfacher Weise und ganz außerordentlich von Gott durch Wunderzeichen und Kundgebungen bestätigt wurde. Im Grunde war es derselbe Fehler, der zu anderen Zeiten und unter anderen Verhältnissen oft genug begangen wurde: Man überschätzt die eigene Einsicht und vermeint, nicht mehr an das Wort von oben glauben zu können, wie es die Geistesgeschichte der letzten zwei Jahrhunderte zur Genüge kennt.

Nicht wenige Angehörige des jüdischen Volkes, besonders aus seiner Führerschicht, haben sich in diesem Unglauben gegenüber Jesus verfehlt und sich so eine moralische Schuld an seinem Tode zugezogen. Aber auch so entstand keine Kollektivschuld des ganzen Volkes; es ist bezeichnend, daß von so etwas im Neuen Testament nie gesprochen, solches gar nicht vorausgesetzt wird (3). Man muß sich auch vor Augen halten, daß, an der Gesamtzahl der damals lebenden Juden gemessen, wohl nicht allzu viele in den paar Jahren der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu einer ernsten Entscheidung für oder wider ihn aufgerufen waren. Die meisten Juden, zumal jene aus der Diaspora, mögen in jener Zeit von ihm kaum viel mehr als eine ziemlich unbestimmte Kunde vernommen haben, so aber zu einer

[3]) Allerdings wird die nationale Katastrophe der Zukunft (gedacht ist offenbar zunächst an den Jüdischen Krieg der Jahre 66 bis 73) mit der Ablehnung Christi verbunden (Mt 23,37 f; Lk 13,34 f; 19,41-44; vgl. 23,28-31, auch Mt 27,25), Lk 19,44 sogar als Folge oder Strafe dafür erklärt (auch die sonstige bloße Zusammenstellung kann im Sinne einer Folge verstanden werden, was die im griechischen Sprachkleid semitische Denkweise nicht ausdrücklich zu sagen braucht); Strafe aber setzt Schuld voraus. So sehr man nun im Anschluß an das Neue Testament mit der herkömmlichen christlichen Auslegung in jenem Unglück, das über das jüdische Volk, näherhin die Juden Palästinas und besonders Judäas und Jerusalems hereingebrochen ist, ein Strafgericht Gottes für die Verwerfung des Messias sehen mag, so kann man unmöglich aus einem solchen geschichtlichen Ereignis auf eine Schuld aller davon Betroffenen vor Gott schließen. Da sicher nicht von einer persönlichen Schuld aller gesprochen werden könnte, zumal in den Tagen Jesu viele von ihnen noch gar nicht lebten oder erst Kinder waren, so müßte die vermutete Schuld aller eine Kollektivschuld sein, die alle belastete, gleichgültig ob sie an jener Verwerfung mitschuldig wären oder nicht. Nun wäre es aber ein anmaßendes Urteil und zugleich eine recht kindische Vorstellung, daß, wenn ein Krieg oder ein ähnliches Unheil als Gottes Strafgericht (wann ist es schon als solches mit Sicherheit ohne Offenbarung von oben zu deuten?) über ein Volk hereinbricht, alle gefehlt haben müßten, weil alle mehr oder minder davon betroffen werden. So darf auch aus der Katastrophe des Jüdischen Krieges nicht auf eine Kollektivschuld der Juden geschlossen werden, vielmehr unter Führung der evangelischen Texte nur darauf, daß manche gesündigt haben.

verantwortlichen Entscheidung für oder gegen ihn gar nicht veranlaßt worden sein (4).

3. Die Möglichkeit der Vergebung für Israel

Menschen müssen zwischen juristischer und moralischer Schuld unterscheiden, während vor Gott solches weder notwendig noch berechtigt ist. Vor ihm steht der Mensch in seiner Schuld, ob er sich dabei nach irdischem Maßstab zur moralischen eine juristische Schuld zugezogen hat oder nicht; vor dem Ewigen reicht eben Schuld tiefer und weiter als vor Menschen. Aber wie er die unerbittliche Gerechtigkeit ist, so ist er zugleich auch die liebende und vergebende Barmherzigkeit, nachdem der Tod seines Sohnes am Kreuze Sühne geleistet hat.

In derselben Pfingstpredigt, in der Petrus den Zuhörern vorhielt, daß sie durch die Hände von Gottlosen Jesus ans Kreuz schlagen und umbringen haben lassen, gab er ihnen auch die trostvolle Verheißung Apg 2, 38 f: „Tuet Buße, und ein jeder von euch lasse sich taufen auf den Namen Jesu Christi, um Vergebung der Sünden zu erlangen; und ihr werdet die Gabe des Heiligen Geistes empfangen. Denn euch gilt die Verheißung und euren Kindern und allen, die in der Ferne sind, so viel der Herr, unser Gott, herbeiruft."

In der Ansprache nach der Heilung des Lahmgeborenen wußte der Apostel seine Zuhörer sogar wegen der Tötung Jesu zu entschuldigen, während er sie im übrigen mit ähnlichen Worten wie in der vorigen Rede zur Erlangung des Heiles einlud Apg 3, 17-20: „Und nun, ihr Brüder, weiß ich wohl, daß ihr aus Unwissenheit gehandelt habt, ebenso wie eure Führer. Gott aber hat das, was er durch den Mund aller Propheten vorherverkündigt hat, daß sein Messias leiden müsse, auf diese Weise in Erfüllung gehen lassen. Tuet nun Buße und bekehret euch, auf daß eure Sünden getilgt werden, damit die Zeiten der Erquickung vom Angesicht des Herrn kommen, und er den für euch bestimmten Messias Jesus sende!" Es war also noch nichts verloren, vielmehr noch alles zu gewinnen, wenn jene, die den Tod Jesu verschuldet hatten, wenigstens jetzt diese Sünde büßen und an Jesus als den Messias glauben wollten. Es ist auch hier wieder zu beachten, daß es um keine Kollektivschuld des Volkes und eine etwa ihr entsprechende kollektive Entsühnung geht; vielmehr wird der einzelne aufgerufen, wie er sich vorher gegen Jesus entschieden und gesündigt hat, so sich nun für ihn zu entscheiden und im Glauben an ihn

[4]) Die Frage nach der Verantwortung am Tode Jesu legt es nahe, über die Schuld der unmittelbar oder entfernter daran Beteiligten hinaus sich dessen zu erinnern, daß die ganze Menschheit durch die Sünde diesen Tod verschuldet hat (vgl. dazu jetzt M. Schmaus, Das Verhältnis der Christen und Juden in katholischer Sicht, Judaica 5 [1949] 187). Allerdings ward Jesus der „Macht der Finsternis" (Lk 22,53) übergeben, trat der Satan, der auf Grund der Sünden der Menschen „der Herrscher dieser Welt" (Joh 12,31; 14,30; 16,11) war, gegen ihn an, ihm das Leben zu rauben, freilich ohne gegen ihn in Wirklichkeit etwas zu vermögen (Joh 14,30), vielmehr um sogar dadurch selbst die Herrschaft zu verlieren und dem Gerichte zu verfallen (Joh 12,31; 16,11). Jedoch liegt diese allgemeine, moralische, historisch überhaupt nicht mehr faßbare Schuld am Tode Jesu auf einer ganz anderen Ebene als jene besondere, juristische oder moralische der geschichtlich für jene Untat Verantwortlichen. Wie das Neue Testament diese Dinge auseinanderhält, so muß man hier auch unterscheiden, wenn man Schuld und Verantwortung am Tode Jesu richtig sehen will. Vgl. auch J. Daniélou, Dialogues, Paris 1948.

die Nachlassung seiner persönlichen Sünden zu erhalten. Diese Art, in der der einzelne für sich das begangene Unrecht sühnen soll, um Vergebung zu finden, macht deutlich, daß es sich um Unrecht einzelner, nicht des Volkes als solchen handelt. Schuld ist religiös gesehen immer Sünde, sicher objektiv, vielleicht nicht immer subjektiv, Sünde aber ist eine Angelegenheit des einzelnen vor Gott. Das Neue Testament kennt keine kollektive Sünde, wenn man von der sogenannten Erbsünde oder Erbschuld, die eine Sache ganz eigener Art ist und hier außer Betracht bleiben darf, absieht (vgl. dazu Röm 5, 12-21); vielmehr muß der einzelne, aber auch nur er, für seine schlechten Taten vor Gott einstehen (5).

Die eigentliche Entscheidung für oder gegen Jesus sollte und konnte überhaupt erst jetzt nach seiner Verherrlichung fallen, und zwar als eine Entscheidung des Glaubens an das Wort vom Christus; was vorher geschehen war, war zu sehr nur Sache einzelner Kreise der Führer wie des Volkes, die mehr von Unverstand als von wirklicher Einsicht geleitet waren (vgl. Lk 23,34; Apg 3,17; 13,27). Nachdem aber nun die erste, vorläufige Sendung Jesu durch seinen Tod und seine Verherrlichung abgeschlossen, in der Verherrlichung eine Beglaubigung durch Gott erfolgt war, sollten die Apostel als Zeugen solchen Geschehens „in Jerusalem und in ganz Judäa, in Samaria und bis an das Ende der Erde" auftreten (Apg 1,8). Ihnen hatte Jesus aufgetragen, von ihm „dem Volke zu predigen und zu bezeugen, daß er der von Gott bestellte Richter der Lebenden und der Toten ist" (Apg 10,42). Diese Predigt der Apostel aber mochte sich auf die Propheten stützen, die ihrerseits „bezeugen, daß jeder, der an ihn glaubt, durch seinen Namen Nachlassung der Sünden empfängt" (ebd. V. 43). Diese Mission unter dem Volke der Juden übertraf an räumlicher und zeitlicher Ausdehnung wie auch an Erfolg das, was Jesus selbst in den kurzen Jahren seiner Wirksamkeit erreicht hatte (vgl. Joh 14, 12); das Evangelium konnte sich überraschend schnell und weit verbreiten, und zwar grundsätzlich zuerst als eine Botschaft an die Juden, dann erst an die Heiden (vgl. Röm 1, 16). Nicht wenige aus Israel schlossen sich damals gläubig der Gemeinde Jesu an, so daß Jakobus von Jerusalem in einer gelegentlichen Bemerkung einmal von vielen Zehntausenden sprechen konnte (Apg 21,20). Die Judenchristen bildeten eine starke Säule im Aufbau der jungen Kirche.

Aber ein großer Teil des Volkes — es waren wohl die meisten — verschloß dem Worte vom Christus das Ohr (vgl. Röm 10, 16). Sie wurden Juden in jenem Sinne, daß sie streng am überkommenen Judesein festhielten und Jesus als Christus ablehnten; sie wurden es, die in den folgenden Jahrhunderten schlechthin als die Juden bezeichnet werden. So entstand jene Lage, die einen Paulus, der sein von Gott so außerordentlich begnadetes Volk so heiß liebte, zu den erschütternden, schmerz-

[5]) Im Lichte dieser Erkenntnis dürfte es sich für einen Christen ziemlich verbieten, von Schuld eines Volkes zu sprechen; solche wäre doch nur vorhanden in dem wohl kaum je eintretenden Fall, daß alle Glieder eines Volkes ohne Ausnahme am gleichen Unrecht beteiligt wären. Etwas anderes ist die Haftung eines Volkes für die Untaten einzelner, etwa seiner Führer, wobei hier nicht untersucht werden soll, ob und wie weit sie dem Geist des Evangeliums entspricht, etwa auch vor Gott besteht. Aber dieses Rechtsverhältnis setzt seiner Natur nach menschliche Partner voraus, weshalb es auf die Beziehung eines Volkes zu Gott überhaupt nicht anwendbar ist. Darum läßt auch das Neue Testament im Falle des Todes Jesu etwas derartiges nicht erkennen.

erfüllten, das Unerwartete und schier Unfaßbare im Lichte der göttlichen Heilsordnung deutenden Ausführungen in den Kapiteln 9 bis 11 im Römerbriefe veranlaßte. Schon in der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Lukas spricht Simeon zur Mutter Jesu von der gegensätzlichen Wirkung, die ihr Kind einst in Israel auslösen werde: den einen wird er zum Falle, den anderen zur Auferstehung sein, ein Zeichen des Widerspruches, durch das die Gedanken der Herzen offenkundig werden (2, 34f). Die Vorhersage traf ein: Jesus stellte in eigener Person oder durch von ihm beauftragte Apostel Israel vor die Entscheidung für oder wider ihn und spaltete das Volk in zwei geradezu feindliche Heerlager; nichts mehr vermochte, diesen Riß zu schließen. Merkwürdig ist dabei die Tatsache, daß das christlich gewordene Judentum, soweit es nicht zu längst untergegangenen Sekten absank, völlig in der übervölkischen Kirche aufging, während jenes Judentum, das starr an der mosaischen Religion festhielt, sich trotz unsäglicher Bedrückungen, die es immer wieder erleiden mußte, fern dem Mutterland als Fremdling unter anderen Völkern in einer Weise erhielt, die zum Nachdenken zwingt. So vieles man auch zur Erklärung dieser höchst eigenartigen Tatsache von allgemein geschichtlichen und besonders religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten aus anführen mag, man wird ihr schwerlich gerecht werden, solange man sie nicht ins Licht der Offenbarung rückt.

Dieses Judentum im völkischen und religiösen Sinne, an sich nur ein Rest, freilich ein sehr ansehnlicher Rest des jüdischen Volkes von ehedem, hat vor Gott seine große Berufung und Auszeichnung von früher keineswegs verloren und wird sich nicht immer gegen Jesus ablehnend verhalten, wie Paulus in den schon erwähnten tiefsinnigen Kapiteln 9 bis 11 des Römerbriefes lehrt. Als Nachkommen der Väter, mit denen Gott einst seinen Bund geschlossen hat, werden die Juden sogar ganz besonderes Erbarmen Gottes finden. Es ist, wie Paulus sagt, Verstockung über einen Teil von Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden durch Glauben in die Kirche Christi eingeht, dann wird auch ganz Israel gerettet werden; denn sie sind Geliebte Gottes um der Väter willen. „Unbereubar sind nämlich die Gnadengaben und die Berufung Gottes“ (Röm 11, 25-32). Wie das alles näherhin sich verwirklichen wird, bleibt einstweilen ein Geheimnis der Zukunft; aber wer immer die Lehren der Bibel glaubt, weiß hier um eine große und herrliche Aufgabe, die Gott seinem einst von ihm auserwählten Volke, auch in jenem Reste, der bislang Christus nicht anerkennt, vorbehalten hat.

Wir erleben, wie in Palästina ein nationaler jüdischer Staat emporwächst, der die Zerstreuten Israels von überall her sammelt. Dieses Schauspiel wirkt um so überraschender, als seit dem Jahre 70, seit der Niederlage der palästinischen Juden unter Titus und seinen Legionen, von einem Versuch unter Bar Kochba in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgesehen, es kein politisches Gebilde eines jüdischen Staates mehr gegeben hat. Im Gedanken an das, was Paulus über die kommende Hinwendung Israels an Christus schreibt, haben manche Christen längst erwartet, daß vorher sich dieses Volk wieder in Palästina zusammenfinden werde; Paulus, der es noch nicht erlebt hatte, daß Israel dort sein Heimatrecht verlor, sprach nicht davon. Sicher aber kommt die Gründung

des Staates Israel nicht von ungefähr, sondern hat für den, der die Dinge auch religiös im Lichte der Offenbarung zu sehen vermag, ihre Bedeutung im Plane Gottes. Hat sich Israel auch in einem Teile an Christus vergangen, so hat es in seinen Gliedern durch die Jahrhunderte Fürchterliches erlitten, vielleicht mehr als ein anderes Volk der Erde. So wird, wie Paulus im Anschluß an Isaias (vgl. 59,20 f; 27,9) sagt, auch für es schließlich „von Sion der Retter kommen, wird abwenden die Gottlosigkeiten von Juda; und dies wird ihnen der von mir gewährte Bund sein, wenn ich ihre Sünden wegnehme“ (Röm 11, 26 f).

Theologie der Geschichte

Von Hans Urs von Balthasar, Basel

Das Schema, nach welchem menschliches Denken die Dinge zu bewältigen sucht, ist von Platon und Aristoteles über die Scholastik bis zur Aufklärung, zu den Idealisten und zu Husserl die Zerlegung in die beiden Elemente des Faktischen, das als solches das Einzelne, Sinnliche, Konkrete, Zufällige ist, und des Allgemein-Notwendigen, dessen Universalität zugleich das Abstrakte ist: das Gesetz und die Geltung, die vom Einzelfall absieht, ihn übersteigt und ihn regelt. Dieses Schema kann als der Ausgangspunkt alles abendländischen Philosophierens angesehen werden; es entspringt, wie die klassische Erkenntnislehre einhellig feststellt, der Wesensstruktur des menschlichen, diskursiv-synthetisierenden Denkens, dem Urteil, es entspricht aber auch, in einer weniger evidenten, aber doch die entgegengesetzten Systeme analog durchziehenden Aussage der Struktur des endlichen Seins, mag nun das „Allgemeine" ante, in oder post rem gedacht sein.

Dieses Schema des Philosophierens erhält seine Grenze an der Grundtatsache der Offenbarung, an der Geschichtlichkeit des Logos in Jesus Christus, und es bedarf nicht erst der Ausdrücklichkeit des Kreuzes, es genügt die Gegenwart des Logos auf dem Plan der Geschichte, um ihn für das menschliche Denken als das Ärgernis und die Torheit erscheinen zu lassen und dem Christen jeden Entwurf einer einfachen Synthese zwischen Philosophie und Theologie aus der Hand zu schlagen. „Denn ich beschloß, nichts anderes zu wissen unter euch, es sei denn Jesus Christus, und diesen als den Gekreuzigten" (1 Kor 2,2). In Jesus Christus ist der Logos nicht mehr das die Geschichte regierende und ihren Sinn stiftende Reich der Ideen, Geltungen und Gesetze, sondern selber Geschichte. Aus der Faktizität der Ereignisse des Lebens Jesu kann nichts Gültiges „abstrahiert" werden; die Fakten selbst sind das Gültige. Sie sind nicht ein phänomenales Gleichnis (wie noch die alexandrinische Theologie meinte), hinter dem ein noumenaler Sinn zu enträtseln wäre; sie sind der Sinn selbst. Das geschichtliche Leben des Logos ist als solches die eigentliche Ideenwelt, die alle Geschichte normiert, aber nicht von einem übergeschichtlichen Standort aus, sondern aus dem Schoß der Geschichte selbst. Dieses Leben ist wie der Quellpunkt des Geschichtlichen überhaupt, aus welchem alle Geschichte — vor und nach Christus — ausfließt.

Nun hat freilich die neue Existenzphilosopie einen Schritt über das alte platonische Schema hinaus getan, indem sie in einer Art Umkehrung die Sphäre des Wesens, des Logos, sich in ihrer Tiefe öffnen läßt auf die fundierende Sphäre der Existenz hin, der Ek-sistenz des Wesens in Zeit und Geschichte hinein, insofern das Zu-kommen des Seins (esse accidens sagte die arabische Scholastik), das Zeit-haben, zuhöchst religiös das Offenstehen für den ankommenden Willen und Befehl Gottes das Geschehen ist, in welchem Menschsein sich allererst grundlegt. Ob nun ein solches Denken in dem Sinne vom Christlichen herkommt, daß es als dessen Säkularisation zu bezeichnen ist (somit als illegitime Übertragung ursprünglichen Offenbarungsgutes auf die Ebene weltimmanenter Spekulation), oder ob es, was tiefer und gerechter zu sein scheint, als eine legitime philosophische Beschreibung von Verhalten zu gelten hat, das die Dinge

im Lichte der Offenbarung, von der Konsequenz christlichen Existierens aus betrachtet: auf jeden Fall ist der theologische Denker aufgerufen, die existenzphilosophischen Anliegen als seinem eigenen seltsam verwandt anzuerkennen. Er wird aber nicht (wie es etwa Bultmann tut), oder doch nicht vor allem, die Ergebnisse der Existenzphilosophie als gesicherte natürliche Begrifflichkeiten hinnehmen (so wie die Scholastik die griechischen Denkschemata übernahm), um daraus ein vielleicht geeigneteres Werkzeug zur Interpretation der Offenbarung zu gewinnen, er wird, was etwas ganz anderes ist, dem existenzphilosophischen Anliegen einen genuin theologischen Ansatz gegenüberstellen, sich also um eine eigenständige, von keiner Zeitströmung beeinflußte Existenztheologie bemühen. Ob diese die Existenzphilosophie überholt, indem sie diese negativ als eine Zerfallsform eines ursprünglich theologischen Anliegens entlarvt, oder ob sie ihr positiv die letzten Fundierungen bietet, die sie aus sich selber nicht zu erarbeiten vermag, dürfte ein sekundäres Anliegen sein. Denn nicht im Seitenblick auf die Philosophie sollte die Existenztheologie sich darstellen, sondern im vollen Gehorsamsblick auf Jesus Christus, dessen Stehen in Zeit und Geschichte unmittelbar zu beschreiben ist, als Kern und Norm aller Geschichtlichkeit.

Nun wird aber die Frage nach diesem Stehen Christi in Zeit und Geschichte sich nicht klären lassen ohne die zweite Frage: nach dem Verhältnis seiner Existenz zur Geschichte der Welt und der Menschheit. Diese wird sogleich in zwei Aspekte zerfallen: die Voraussetzung von Geschichte überhaupt für die Möglichkeit der Geschichtlichkeit Christi und die Voraussetzung der Geschichtlichkeit Christi für die Möglichkeit von Geschichte überhaupt. Im ersten Aspekt erscheint das Leben Christi in dem Sinne als Erfüllung der Geschichte, daß es sich individuell als deren Erfüllung lebt, daß also Geschichte überhaupt und Geschichte Christi im Verhältnis von Verheißung und Erfüllung stehen. Im zweiten Aspekt, der aus dem ersten notwendig folgt, wird die in der Kategorie der Erfüllung enthaltene Kategorie der Normierung herausgestellt: das Leben Christi als Norm jedes geschichtlichen Lebens und somit jeder Geschichte überhaupt. Auch diese Normierung kann nach zwei Seiten hin betrachtet werden: als Qualität dessen, der Norm ist, also Christi, in der ihm selbst zukommenden Universalisierung seiner faktischen Geschichtlichkeit im Hinblick auf jede Geschichte. Dann aber auch als Qualität des durch Christus Normierten: des Christen und der Kirche, schließlich des Menschen und der Geschichte im ganzen. Es ergeben sich somit für diese Studie vier Teile:

1. Die Zeit Christi,
2. der Einschluß der Geschichte in das Leben Christi,
3. die Person Christi als Norm der Geschichte,
4. die Geschichte unter der Norm Christi.

Dieser Entwurf bedürfte einer letzten, sehr schwierigen Abrundung. Christus ist als Zentrum der Geschichte und der Schöpfung nicht nur Schlüssel der Deutung der Welt, sondern ebenso Gottes. Er ist es nicht nur durch sein Wort, seine Lehre, die von ihm vertretene Wahrheit, sondern ebenso durch seine ganze Existenz. In ihr aber läßt sich nicht mehr scheiden zwischen zeitlosem Inhalt und zeitlicher Form. Und so muß ernstgemacht werden mit dem Gedanken, daß gerade die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit Christi Auslegung (Joh 1,18) der Existenzform des dreieinigen Gottes ist. Nicht als ob Gott zeitlich wäre. Aber so, daß die Zeit als solche die von Christus gewählte, somit adäquate Auslegungsform der wahren Ewigkeit ist. Die alte platonische Gegenüberstellung von Zeit und Ewigkeit, von Ewigkeit als Negierung der

Zeitlichkeit, erscheint von hier aus als höchst problematisch und die boëthianische Definition der Ewigkeit als die tota simul possessio des Lebens erscheint als ein allzu schwacher Ansatz, der jedenfalls einer weiten, noch nicht absehbaren Entfaltung bedürfte. An diesem wichtigen Beispiel bewahrheitet sich ein allgemeiner Grundsatz: daß die Theologie jedenfalls noch etwas ganz anderes ist als die überhöhende Vollendung der Philosophie. Wo diese notgedrungen zu letzten, abstrakten Antithesen vorstößt und dabei die negative Aussage über Gott eindeutig der positiven überordnet, dort wird die Theologie sie überholen und umkehren und zuletzt die positiven Aussagen über die negativen stellen. Wenn Gott sich nicht an die philosophische Seinshierarchie gehalten hat, als er Mensch wurde, sondern das, „was das Schwache der Welt ist, erwählte, um das Starke zu beschämen, und das Niedrige der Welt und das Verachtete erwählte, das Nicht-Seiende, um das Seiende stillzulegen" (Kor 1, 27—28), dann ist dieses Nichtende, eben die Zeitlichkeit und die Geschichtlichkeit, gerade da, worin er sein ewiges Sein am klarsten, am positivsten zu spiegeln geruht hat. Nicht durch Verneinung der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit wird man zur Ewigkeit Gottes vordringen, sondern durch eine gleichsam unendliche Intensivierung (wie etwa Bergsons durée réelle das Zeitlichste in der Zeit ist und zugleich ihr Gehalt von Ewigkeit), aber nicht in einem philosophischen Denkversuch, sondern in der glaubenden Analyse dessen, was die Existenz Jesu Christi offenbart. Wir klammern dieses Problem aus der gegenwärtigen Studie aus.

1. Die Zeit Christi

„Ich bin vom Himmel herabgestiegen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat" (Joh 6,38). Diese Selbstaussage Jesu kann als der Grund seiner Existenz gefaßt werden; sie läßt sich auslegen durch eine Unzahl anderer Texte, vor allem bei Johannes. Der Sinn dieser Menschwerdung und dieses Menschseins ist zuerst sichtbar als Nicht-tun, Nicht-vollziehen, Nicht-ausführen des eigenen Willens. Diese zuerst und zunächst auffallende Negativität steht im Dienste einer tieferen Positivität, die sie erfüllt, ohne sie jemals in irgendeiner höheren oder höchsten Phase zu überholen: das Tun des Willens des Vaters. Und diese Positivität hat abermals ihren letzten, alles begründenden Grund in der Sendung, die somit zum Schlüssel der ganzen Existenz Jesu wird.

Die Negation steht am Anfang. Der Sohn kann nichts aus sich selber tun (5,19.30; 12,49), er kann nicht aus eigenem reden (7,17; 12,49; 14,10). Er tut darum nicht seinen Willen (5,30; 6,38), obschon er sehr wohl einen eigenen Willen hat (5,6; 17,24; 21,22 f), und somit keineswegs bloß als das Negative zu beschreiben ist, in dem Gott west. Er ist Subjekt, das eine Fülle von Selbstaussagen macht, dem ein ausgesprochenes Ich- und Personbewußtsein eignet — bis hin zum ungeheuren „Ich bin es!", ohne Prädikat gesetzt (8,24.58; 13,19) — aber er ist, was er ist, auf dieser bleibenden Basis des: nicht meinen Willen! nicht meine Ehre! (7,18). Sein Wesen als Sohn des Vaters ist es, Leben (5,26), Einsicht (3,11), Geist (3,35), Wort (3,34; 14,24), Wille (5,30), Tat (5,19), Lehre (7,16), Werk (14,10) und Verherrlichung (8,54; 17,22.23) von einem andern, vom Vater zu empfangen. So zu empfangen freilich, daß er das alles in sich hat (5,26), geradezu ist (1,1), aber nicht in einer Aufhebung des Empfangs, sondern als dessen dauernde, ewige, ihn selbst begründende Bestätigung. Wäre sein Haben einen Augenblick lang nicht mehr ein Empfangen, sondern ein aus der Wurzel selbständiges Verfügen, so hätte er sogleich aufgehört, der Sohn des Vaters zu sein, er hätte jede Glaubwürdigkeit eingebüßt, und er forderte die Menschen auf, in diesem Fall ihm nicht mehr zu glauben (10,37).

Die Existenzform des Sohnes, die ihn von Ewigkeit her (17,5) zum Sohn macht, ist dieser ununterbrochene Empfang von allem, was er ist, und somit seiner selbst, vom Vater her. Seine Existenzform auf Erden ist nichts anderes als die Erscheinung im Raum der Geschöpfe, die Vergeschöpflichung dieser himmlischen Existenzform: Dasein als Empfang, als Offenheit zum Willen des Vaters, als subsistierender Vollzug dieses Willens in ununterbrochener Sendung. Wie der Sohn im Himmel nicht zuerst eine Person für sich ist, die dann nachträglich es übernimmt, sich in den Dienst des Vaters zu stellen, so ist der Sohn auf Erden nicht zuerst ein Mensch für sich, der sich nachträglich zum Vater hin öffnet, um seinen Willen zu erhorchen und zu tun. Sondern dies, daß er der Offene, der Empfangende, der Gehorchende und Vollziehende ist, macht ihn zum Menschen. Er unterliegt nicht zuerst einem allgemeinen Gesetz der Bedürftigkeit, das ihn den übrigen Geschöpfen gleichstellt und ihn dazu bringt, diese allgemeine Bedürftigkeit Gott zuzuwenden („Der Mensch lebt nicht vom Brot allein ...", Mt 4,4), eine Bedürftigkeit, die ja auch die Engel kennen und die sie aufgebrochen sein lassen zum Empfang unsichtbarer Speise (Tob 12,20), sondern er hat so sehr nur die eine „Speise, die ihr nicht kennt", die Speise, „den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden" (Joh 4,32,34), daß er sein Werk mit einem Fasten von vierzig Tagen beginnt. Er steigt nicht auf vom irdischen Brot zum himmlischen Bedürfnis; er steigt als das wahre Brot vom Himmel herab: im Nichts des irdischen Brotes das All der himmlischen Speise offenbarend.

Eben diese Empfänglichkeit für alles, was von Gott dem Vater kommt, ist es, was für ihn in seiner geschöpflichen Existenzform Zeit heißt und Zeitlichkeit begründet. Sie ist jene Grundverfassung seines Seins, in der er je und je offen ist zum Empfang der väterlichen Sendung. Diese Verfassung steht also so wenig im Gegensatz zu seinem ewigen Sein als Sohn, daß sie vielmehr deren direkte und notwendige Offenbarung ist. Gerade weil der Sohn ewig ist, wird er, in der Welt erscheinend, zeitlich; man kann sogar sagen: seine Zeitlichkeit ist das Ewigste an ihm. Sie ist der scharfe und genaue Ausdruck dafür, daß der Sohn in der Ewigkeit sich nichts so nimmt, daß es ihm nicht dauernd und kontinuierlich vom Vater gegeben würde, daß er das Eigene in einem fort als das vom Vater Empfangene, nur in ihm und durch ihn Besessene, dem Vater daher immerfort Angebotene, Zurückgegebene, und je nur als neue Liebe Empfangene empfindet und hat.

Es ist darum vergeblich, im Sohn einen Gegensatz zwischen zeitlicher und ewiger Existenzform zu suchen oder innerhalb seiner Geschöpflichkeit einen Gegensatz zwischen einer niedrigeren Sphäre, in der er innerhalb der Zeit empfängt und wirkt, und einer höchsten, „ewigen" Sphäre, in der er bedürfnislos in sich ruht und besitzt. Mit anderen Worten: jede Philosophie, die die Zeit in irgendeiner Weise als Schein, als „Anschauungsform", als Aufzuklärendes hinstellt, um von da in eine vermeintliche Überzeitlichkeit aufzusteigen, sich in einer vermeintlichen, stoischen Burg der Ewigkeit zu verschanzen, muß angesichts der Offenheit Christi zum Vater für immer verabschiedet werden. Es ist nicht so, daß Christus vor der Passion in einer Art Schein in der Zeit lebte, während seine „Ewigkeit" dahinter latent blieb und etwa auf Tabor hervorbrach, als die „Wahrheit" seiner zeitlichen Existenz. Gerade seine Zeitlichkeit, die auf Tabor nicht aufgehoben, sondern nur verklärt wird (das Gespräch dreht sich dort um die Passion), ist der unmittelbarste Ausdruck seiner Ewigkeit.

Daß Jesus Zeit hat, sagt vor allem dies: daß er den Willen des Vaters nicht antizipiert. Er tut das einzige nicht, was wir Menschen in der Sünde immer tun

wollen: die Zeit und die in ihr liegenden Verfügungen Gottes überspringen, um in einer Art angemaßten Ewigkeit uns „Überblicke“ und „Vergewisserungen“ zu verschaffen. Irenäus und Klemens v. Alex. sind bekanntlich der Meinung, daß die Paradiessessünde wesentlich in einer solchen Antizipation bestand, und in der Tat reicht ja der Sohn am Ende der Offenbarung dem Sieger als Lohn jene Paradiesesfrucht, die der Sünder sich selber zum Schaden geraubt hatte (Apok 2,7)). Weil Gott dem Menschen alles Gute zugedacht hat, der Mensch es aber dann erhalten soll, wann Gott es ihm gibt, darum ist aller Ungehorsam, somit alle Sünde in ihrem Wesen Antizipation, Überspringung der Zeit. Und die Wiederherstellung der Ordnung durch den Sohn Gottes mußte darum die Widerlegung dieses „Vorgriffs“ der „Erkenntnis“ sein, das Niederschlagen der zur Ewigkeit hin ausgestreckten Hand, der Rückzug aus falscher Ewigkeit in wahre Zeitlichkeit. Daher im Neuen Bund die Rolle der Geduld, die mehr noch als die Demut als Grundverfassung der christlichen Existenz geschildert wird. Das Ausharren, Durchhalten, Verbleiben, Bis-ans-Ende-Durchstehen, das Nicht-aus-der-Haut-Fahren, nicht heroisch oder titanisch Vorgreifen und Zusammenzwingen, sondern die über alle Heldenkraft hinausliegende Sanftmut des Lammes, das geführt wird.

Das Verhältnis Jesu zu „seiner Stunde“ (Joh 2,4), die die Stunde des Vaters ist, zeigt dies. Sie ist wesentlich Stunde, die „kommt“, die als kommende da ist und somit alles bestimmt, was vor ihr und auf sie zu geschieht, die aber als bestimmende doch erst kommt und in keiner Weise antizipiert werden kann. Nicht einmal als Wissen (Mk 13,32), denn auch das wäre Antizipation, die das reine, nackte, restlose Entgegennehmen des vom Vater Kommenden stören würde. Der Sohn wird, wenn die Stunde kommt, wenn der Vater sie ihm als höchste Erfüllung und Verherrlichung (Joh 12,23), als höchstes Geschenk seiner Liebe schenken wird, dem Vater nicht sagen wollen, er habe diese Stunde immer schon gekannt, immer schon um sie gewußt, sie sei für ihn nichts Neues, sie bringe nur das Alte, längst Vertraute, längst in Gedanken Durchkostete, nach allen Seiten Analysierte, von allen Fingern schon Abgegriffene.[1]) Der Sohn will sie vielmehr vom Vater so neu, so unmittelbar aus der väterlichen Liebe und Ewigkeit geboren empfangen, daß keinerlei Spur an ihr sichtbar ist als der Wille des Vaters. Natürlich „könnte“ der Sohn sie im voraus wissen und ermessen, aber er wäre dann eben nicht der Sohn, sondern vielleicht ein Übermensch, dem die Menschen ihre eigenen Sehnsüchte als Attribute der Vollkommenheit umgehängt hätten. „Seine Stunde“ ist nicht nur sein Schutz gegen seine Verfolger (Joh 7,30; 8,20), der ihn unantastbar macht, „seine Stunde“ ist das Unantastbare, das auch er, vor allem er nicht berühren will. Auch das Wissen, das er von ihr hat — und er hat natürlich ein solches Wissen —, hat sein Maß an dem, was der Vater ihm davon offenbart. Man kann daher (weil die Stunde ja der Inbegriff seiner Sendung ist) allgemeiner sagen: sein gottmenschliches Wissen hat sein Maß an seiner Sendung. Es ist nicht selber Maß, sondern Gemessenes, während die Sendung Maß und Messendes ist. Seine Vollkommenheit ist sein Gehorsam, der nicht antizipiert. Diesem Maßstab haben sich alle übrigen Attribute unterzuordnen. Würde man sich das Wissen Christi so vorstellen, daß er aus einer Art ewiger Schau und Übersicht heraus seine einzelnen Akte in der Zeit disponiert, so wie ein genialer Schachspieler, der vom zweiten Schachzug an das ganze Spiel übersieht, die Figuren

[1]) Um eventuellen Mißverständnissen vorzubeugen, sei betont, daß mit dem nicht antizipierten Wissen das „aktuelle“, in Begriffen und Bildern sich vollziehende Wissen gemeint ist. Das „habituelle“ Wissen Christi ist wesentlich umfassender. Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik, 4. Aufl., 1949, 640 f.

eines für ihn im Grunde schon abgelaufenen Spieles setzt, so hätte man damit die ganze Zeitlichkeit Jesu aufgehoben, aber auch seinen Gehorsam, seine Geduld, das Verdienst seiner Erlösung, und er wäre nicht mehr das Urbild christlicher Existenz und christlichen Glaubens. Er wäre nicht mehr befugt, die Parabeln des Harrens und Wartens zu erzählen, in denen er das Leben in seiner Nachfolge beschreibt.

Die Verweigerung der Antizipation ist gleichbedeutend mit der Bejahung des Heiligen Geistes, der je und je im Augenblick den Willen des Vaters vermittelt. Dieser Wille kann sowohl Verengung auf ein einzelnes Kleinstes sein, wie Ausweitung zu einem umfassendsten Rundblick („Wenn ich von der Erde erhöht sein werde, werde ich alle an mich ziehen", Joh 12,32): Er wird nur in der Führung empfangen. Der Geist, der Jesus führt, ist der Geist des Vaters, der als göttliche Person die Freiheit hat, zu wehen, wo er will (3,8), und dem Sohn gerade in dieser Freiheit „ohne Maß verliehen" wird (3,34). Und nicht der Sohn ist es, der diesem väterlichen Geist durch irgendwelche „Vorgriffe" in den Arm fallen, die Richtung seines Wehens festlegen, den Plan, den er ihm entwickelt, von sich aus schon entwerfen wird. Er ist hier einem Schauspieler zu vergleichen, der die Rolle, die er spielt, Szene für Szene, Wort für Wort erst eingeblasen bekommt. Das Stück existiert nicht im voraus, es wird gleichzeitig erdacht, in Szene gesetzt und aufgeführt. Die Menschwerdung ist nicht die xte Aufführung einer irgendwo in der Ewigkeit längst bereitliegenden Tragödie. Sie ist lebendigster Vorgang, so einmalig und so unabgegriffen wie die ewige jetzt sich vollziehende Geburt des Sohnes aus dem Vater. Daß das Wort Gottes in Schrift und Tradition den Anschein einer Entzeitlichung bekommen kann, im Sinn einer allgemeinen Zuhandenheit und Verfügbarkeit, einer Sache, die man „schon kennt" und die darum gelegentlich veraltet und überholt erscheinen kann, gehört nicht zur Eigentlichkeit seiner Existenz in der Welt, sondern teils zum Geheimnis seiner äußersten Kenosis und Entfremdung, teils zum Geheimnis der Sünde, die, wie Origenes zeigt, die Passion des Wortes durch die Zeiten hindurch fortsetzen kann.

Im Sohn begründet also die Empfänglichkeit für Gottes Willen die Zeit. In seiner Empfänglichkeit *empfängt er vom Vater* sowohl *die Zeit überhaupt* wie den *Inhalt* der Zeit, und zwar beides in einem: er empfängt die Zeit als die je qualifizierte Zeit des Vaters. Es gibt für ihn keine leere Zeit, die mit indifferentem Inhalt gefüllt werden könnte. Zeit haben heißt für ihn soviel wie Zeit haben für Gott, und dieses ist gleichbedeutend mit Zeit erhalten von Gott. Darum ist der Sohn, der in der Welt für Gott Zeit hat, der primäre Ort, an dem Gott für die Welt Zeit hat. Andere Zeit als im Sohn hat Gott für die Welt nicht, aber in ihm hat er *alle* Zeit. In ihm hat er für alle Menschen und alle Geschöpfe Zeit. „In ihm haben wir Offenheit und Zugang in Vertrauen durch den Glauben an ihn" (Eph 3,12)). Diese Erschlossenheit Gottes durch die Zeit ist dasselbe wie Gnade: die von ihm selbst geschenkte Zugänglichkeit zu ihm. Damit ist aber gesagt, daß Zeit kein rein „natürliches" Phänomen ist, in welchem von dieser Erschlossenheit abstrahiert werden kann. Vielmehr ist die Zeit entweder wirkliche Zeit, in der Gott begegnet und Wille vom Menschen empfangen wird, oder sie ist unwirkliche, falsche, verlorene und verfallene Zeit, Zeit als Selbstwiderspruch der Endlichkeit, als Verheißung, die nicht eingelöst wird, als Raum, der mit nichts erfüllt wird, als Ablauf, der zu nichts hinläuft. Das ist die Zeit der Sünde und der Sünder, die Zeit, in der Gott nicht begegnet, weil der Mensch die Begegnung Gottes flieht. Die Zeit, die sich für ihn zur Strafe verkehrt. Er kann daraus nur entfliehen wollen; und er versucht es, indem er sich eine zeitlose philosophische „Ewigkeit" konstruiert, die ihn aber,

weil sie nicht existiert, immer neu zurückwirft in das Erlebnis der leeren, nichtenden Zeit, mit einem Grund von Nichts und Sinnlosigkeit. Es ist die Zeit, in der die Völker „ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt dahinleben" (Eph 2,12). Die Zeit als wiederkäuendes Ungeheuer, als der geballte Ausdruck des unverständlichen Daseins. Wir hätten demnach theologisch verschiedene Modi der Zeitlichkeit zu unterscheiden: die paradiesische Zeit, in der Gott dem Menschen erschlossen war, sich mit ihm im Pneuma des Abendwindes unterhielt (Gen 3,8 f). Die Zeit der Sünde, die als solche verlorene Zeit ist, hineinlaufend in die Vernichtung des Ganzen, da es Gott gereut, eine Welt geschaffen zu haben (Gen 6,6), und da er die aus Chaoswasser Gebildete wieder im Chaoswasser untergehen läßt (2 Petr 3,6). Die Zeit des Erlösers, in welchem Gott sich neu für die Welt Zeit nimmt, und von der Zeit Christi aus, als Vorbereitung und Auswirkung, die Zeit des Alten und des Neuen Bundes. Die Zeit der Menschen, die in und durch Christus abermals teil erhalten an wirklicher Zeit.

Die Zeit Christi ist aber weder paradiesische noch sündige noch erlöste Zeit. Sie steht jenseits all dieser Modi, wie ja die Menschheit Christi weder gleichzusetzen ist derjenigen Adams, noch derjenigen der Sünder, noch derjenigen der Erlösten. Er, als der wahre Mensch, als die Uridee des Menschen vor Gott, steht über den erscheinenden Modalitäten des Menschseins. Er erscheint wohl „in der Gestalt", in der „Ähnlichkeit", im „Schema" des Menschen (μορφή, ὁμοίωμα, σχῆμα Phil 2,7), aber er läßt sich nicht als ein „Fall von Mensch" unter die Kategorie des Allgemeinen subsumieren. Sonst wäre die Kategorie das Regelgebende, und nicht mehr er. So ist auch seine Zeit, gerade weil sie zur allgemeinen, zur regelgebenden Zeit werden muß, eine besondere. Sie ist Erfüllung der Zeit Adams, da sie, weit über dessen Gnade hinaus, Zugang zu Gott ist, nämlich Offenheit der ewigen Verschlossenheit zwischen Vater und Sohn, innerhalb der Welt. Sie ist aber auch Zeit der Sünde, weil sie Zeit auf die „Stunde" hin ist, in welcher der Vater dem Sohn nur noch in der Entzogenheit und der Verlassenheit des Kreuzes erschlossen sein wird. Zeit also, die in ihrer wachsenden Erfüllung die wachsende Leere und Verlorenheit der sündigen Scheinzeit in sich aufnimmt. Zeit, die in ihrer Echtheit unbedingt die Modalitäten der unechten Zeit in sich aufnimmt, nicht nur um sie kennen zu lernen, sie als erkannte zu überwinden, sondern tiefer, um sie als solche mit dem Sinn der Echtheit anzufüllen. Es wird der höchste Beweis der Liebe des Vaters zur Welt sein, daß er am Kreuz des Sohnes für ihn keine Zeit mehr zu haben scheint — eben weil er sogar mit der Welt beschäftigt sein wird (Joh 3,16). Die Zeit des Menschen ist also ein innerlich analoges Phänomen, das als solches erklärt, weil umgriffen wird von der Zeit Christi.

Die Zeit des Menschen innerhalb dieser Zeit, also die christliche Existenz, ist in ihrem Inhalt bestimmt durch „diese drei" (1 Kor 13,13): Glaube, Hoffnung, Liebe. Um sie in ihrer Tiefe zu verstehen, muß man sie innerhalb einer christlichen Theologie der Zeit betrachten. Oder negativ ausgedrückt: man darf sie nicht innerhalb einer platonisch-aristotelischen, überhaupt philosophischen Entgegensetzung von Zeit und Ewigkeit betrachten. Tut man es dennoch, so wird man sie zunächst auseinanderreißen müssen: Glaube und Hoffnung der Zeitlichkeit, Liebe allein der Ewigkeit zuweisen. Man wird folgerichtig gerade den Zeitcharakter von Glaube und Hoffnung als etwas Vorläufiges, zu Überwindendes, in ein höheres „Schauen" und „Besitzen" Aufzuklärendes hinstellen, also das Gegenteil dessen tun, was wir am Anfang postulierten: nämlich die Zeitlichkeit als die Offenbarung schlechthin des ewigen Lebens anzusehen. Man wird damit schließlich dahin gelangen, den Sinn

der paulinischen Perikope in ihr Gegenteil zu verwandeln. Denn einmal widersetzt diese sich jeder Aufteilung von Glaube, Hoffnung, Liebe auf Diesseits und Jenseits, sie schließt sie vielmehr in einer Art Perichorese zusammen, die durch das zeithafte Dulden und Harren gebildet wird: „Die Liebe erträgt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles" (1 Kor 13,7). Diese Liebe nun, die Glaube, Hoffnung und Harren in sich einschließt, ist es, die die Charismen allesamt übersteht: Weissagung, Sprachen und Gnosis. Gnosis ist Stückwerk und wird vergehen. Was aber „bleibt" (νυνὶ δὲ in Vers 13 ist logisch zu fassen) — und dieses Bleiben, das das „niemals Untergehen der Liebe" von Vers 8 wiederholt, steht im absoluten Gegensatz zum „Aufhören", „Zugrundegehen", „Ende" der Charismen — das ist „Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei, und das Größte (weil die beiden andern umfassend) ist die Liebe" (1 Kor 13,13). Die Erkenntnis bleibt das durchaus von der Liebe Gemessene, das sich außerhalb der Liebe selbst widerlegt (1 Kor 8,2), innerhalb der Liebe selbst übersteigt (Eph 3,19), während Glaube und Hoffnung nicht in diesem dialektischen Verhältnis zur Liebe stehen, sondern, wenn sie vollkommen sind, als deren innere Modi erscheinen. Außerhalb der Liebe wären auch sie nichts (1 Kor 13, 2-3). Sie sind das, was sie christlich sein sollen, als Ausdruck der Liebe, die nicht „das Ihre sucht" (ebd. 5), sondern den ankommenden Willen Gottes. Hoffnung wäre dann nichts als die zu allem ja-sagende, zu allem verfügbare Bereitschaft der Liebe, die ins Unendliche offen bleibt, weil sie weiß, daß Gott der immer bessere ist. Glaube wäre dann nichts als die sich selbst und somit die eigene Wahrheit anbietende und übergebende Haltung des Menschen, der in Liebe die immer größere, immer wahrere Wahrheit Gottes der eigenen vorzieht. Denn wie die Hoffnung sich nicht über dem bisher Geschenkten schließt, um es zu besitzen, sondern gerade von ihm aus sich dem je-besseren Gotte aufschließt, so schließt sich der Glaube niemals über einer von Gott geschenkten Wahrheit, sondern hat sein eigentliches Wesen darin, sich für jede mögliche Offenbarung Gottes verfügbar zu halten. Ein Glaube, der in die Zukunft hinein irgendwelche Vorbehalte machte, der nur jene Worte Gottes annehmen wollte, die er an der eigenen Vernunft gemessen hätte, ein solcher wäre kein christlicher Glaube. Ist aber in Hoffnung und Glaube dieser unendliche Öffnungswinkel vorhanden, dann sind beide echte Modi der Liebe, unzerstörbar durch den Tod und unüberholbar auch durch die höchste Schau von Angesicht zu Angesicht. Sie sind im ewigen Leben zwar verwandelt und erfüllt, aber keineswegs aufgehoben und als „unvollkommen" zurückgelassen. Denn auch im ewigen Leben wird nicht das „Schauen" und „Besitzen" das Höchste und Normgebende sein, sondern die Liebe, die in Ewigkeit nicht anders zu empfangen wünscht, als wie der ewige Sohn empfängt. Das Zeitlichste also an der Zeit ist schon hienieden das Ewigste in ihr und darum auch das durch keine Ewigkeit in Frage Gestellte. Irenäus hat das alles in klassischer Weise zusammengefaßt: „Denn so gehört es sich: ER muß über alles hinaus immer der Größere sein . . ., und dies nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der kommenden, daß Gott immer der Lehrende bleibt, der Mensch aber immer als Schüler lerne von Gott. Sagt doch auch der Apostel, daß wenn alles übrige untergangen sein wird, diese drei allein noch verharren: Glaube, Hoffnung und Liebe. Denn immerdar bleibt unerschütterlich unser Glaube zu unserem Lehrer hin, der uns die Gewißheit gibt, daß ER der alleinig wahre Gott ist, daß wir Ihn wahrhaft immerdar lieben, weil Er der einzige Vater ist, und daß wir daraufhin auch hoffen dürfen, wieder etwas mehr von Gott geschenkt zu bekommen und von Ihm zu lernen, weil Er der Gute ist und unausschöpfbaren Reichtum besitzt und ein Reich ohne Ende und unbegrenzte Belehrung" (C. Haer. II, 28,3).

Eine genuine Theologie der Zeit, die nicht aus Transpositionen „philosophischer" Erkenntnisse gewonnen ist, vermag also diesem Grund der christlichen Existenz, der glaubenden und hoffenden Liebe, erst das rechte und offenbarungsgemäße Ewigkeitsfundament zu verleihen. Wo zeitflüchtig gedacht wird, dort werden notwendig Glaube und Hoffnung aufgelöst in eine diesseitige Vorläufigkeit, damit wird aber auch das Grundphänomen des Christlichen selbst angegriffen: die christologische, vollkommene Offenheit für „jedes Wort, das aus dem Munde Gottes kommt" (Mt 4,4), und, da der Sohn selbst das Wort ist, die Erschlossenheit für sich selbst in der Erschlossenheit für den Vater. Die Visio liegt demnach nicht in der Verlängerung der Gnosis, sondern in derjenigen der Pistis: Glauben ist mehr als Wissen, und Schauen ist vollendetes Glauben. Das ist in der paulinischen Verlagerung des Schwerpunktes der Gnosis in den erkennenden Gott hinein ausgedrückt, in welcher die eigene Evidenz aufhört, Kriterium zu sein, weil das Kriterium an Gott übergeht (1 Kor 9,3; 13,12, 2 Kor 5,11; Phil 3,12: vgl. Joh 6, 28-29, Eph 2,10). Die Theologie der Zeit ist Voraussetzung dafür, daß man im Spiegel von Glaube und Hoffnung das ewige Leben erblickt.

2. Der Einschluß der Geschichte in die Zeit Christi

Die Zeit Christi ist der Ausdruck dafür, daß er darauf verzichtet, sein Dasein selber zu gestalten. Im ganzen wie im einzelnen will er dieses Dasein zu einem Denkmal des Vaters in der Welt werden lassen. Vom Vater soll sein Leben reden, nicht von ihm selbst. Darum gibt er seinem Leben keine Sinngestalt, sondern überläßt es dem Vater, es von Augenblick zu Augenblick zu formen und mit seinem Sinn zu erfüllen. Er führt die Situationen, die sein Leben ausmachen, nicht selbst herbei. Er läßt sich vom Vater in sie stellen. Dieser Verzicht auf Selbstgestaltung des Daseins scheint in eine Art Enge der jeweiligen Geschichtlichkeit hineinzuführen: als wäre die eine vom Vater angebotene Möglichkeit alles, was in das Feld des Bewußtseins und der Tat hineinfiele, als sei jeder Abstand, jede freie Überlegung und Wahl ausgeschlossen. Als sei der Täter des Willens Gottes so sehr in die Aktion hinein versunken, daß jede Distanz der Kontemplation fehlt.

Dem ist natürlich nicht so. Das volle Stehen in der jeweiligen Realisierung verhindert nicht nur nicht, es eröffnet geradezu das Feld der unendlichen Wahrheit. Für den Sohn ist es so, daß er in der „Speise", die der Vater ihm gibt, im „Gebot" (12,49; 15,10), das er ihm aufträgt, jeweils den ganzen Vater empfängt und sieht. Für ihn besteht keine Spannung zwischen Geber und Gabe. Und der Vollzug des Willens des Vater ist darum für ihn vollkommen eins mit der realen Erkenntnis des Vaters selbst, mit dem existentiellen Innewerden seiner Wahrheit. So wird es zum christlichen Gesetz: „Wenn einer seinen Willen tun will, der wird in bezug auf die Lehre erkennen: ob sie aus Gott ist oder ob ich aus mir selber rede" (7,17). „Wenn ihr in meinem Worte bleibt, dann seid ihr in Wahrheit meine Jünger und ihr werdet die Wahrheit erkennen" (8,31). Es gibt auch im göttlichen Logos keine der Aktion vorausliegende Kontemplation, vielmehr wird der Logos er selbst im passiven Mitvollzug des ewigen aktiven Zeugungsaktes des Vaters. Bejahend, was er ist, ermißt er in sich den Vater, die Tiefe seines Wortes und darin seines Wesens. Die Freiheit, die er dabei gewinnt, ist nicht eine solche der Abständigkeit, der Indifferenz zwischen Möglichkeiten, sondern der Ausweitung in der Liebe durch die je-größere Herrlichkeit des Vaters. So gibt es für den Sohn keine Trennung, nicht einmal einen Phasenwechsel von Aktion und Kontemplation (auch wenn sein äußeres Leben, um uns in beides zu erziehen, bald diesen, bald jenen Aspekt hervorhebt), weil er als

der Logos des Vaters je beides in wurzelhafter Einheit ist. In der höchsten Nähe und Dramatik der Aktion geht er in dieser nicht unter, sondern hat die Weite und Ruhe der Übersicht: die absolute Intensität seines Gehorsams schafft als solche die absolute Extensität, das Raumhaben der Kontemplation.

Von hier aus nun wird verständlich, daß sein Gehorsam alles andere ist als das Stehen unter einem je und je senkrecht vom Himmel herabfallendend Gotteswillen, daß vielmehr dieser Gehorsam auch die Dimension der irdischen Waagerechten, der Ausdehnung des Geschichtlichen haben kann. Indem der Sohn dem Vater gehorcht, erfüllt er nicht nur den Willen, sondern auch die Verheißung, die Prophezeiung des Vaters. Und gerade indem er es sich angelegen sein läßt, die Prophezeiungen zu ihrer Fülle und Erfüllung zu bringen, erfüllt er wiederum den Willen des Vaters. Erst wenn man dieses bedenkt, wird die ganze Geheimnistiefe des trinitarischen Lebens und Spiels zwischen Gehorsam und Freiheit klar. Der Sohn kennt Gesetz und Propheten; er weiß, daß sie von ihm Zeugnis ablegen (Joh 5,39), ja er legt sie selber auf sich hin aus (Lk 4,16 f; 24,27). Er begegnet in ihnen dem Worte Gottes, das bereits in der Welt ist, bereits Menschengestalt angenommen hat noch vor seiner Menschwerdung. Wäre dieses Wort nichts anderes als eine verschwommene Kontur im Dämmerlicht und somit eine bloße Vorform seiner jetzt klar und scharf aufgetauchten Gestalt, so bräuchte er davon nicht eigens Notiz zu nehmen. Er könnte Gesetz und Propheten als Vergangenheit hinter sich lassen und eine absolute Gegenwart schaffen, die die Vergangenheit rechtfertigt und die Zukunft entwirft. Aber der Alte Bund ist in zweifacher Hinsicht für ihn nicht Vergangenheit. Er enthält einmal eine Art präzises Schema seines zu lebenden Erdenlebens, mit einzelnen vorgezeichneten Punkten, an die er sich zu halten haben wird, denen gegenüber er nicht „frei" sein wird, so oder anders zu wählen. Er wird kein Pferd besteigen dürfen, sondern auf der Eselin reiten müssen, damit Zacharias in Erfüllung gehe (Joh 12,15), und sich dabei von den Kindern zujubeln lassen müssen, damit Psalm 8,3 sich bewahrheite. Und im Grunde wird es nicht nur um Bindungen an gewisse Punkte gehen, die von den Evangelisten eigens verzeichnet wurden, sondern um eine gebundene Marschroute im ganzen: in der Ganzheit seines Lebens wird sich die Ganzheit der Erfüllung des ganzen Gesetzes und aller Propheten finden müssen. Jeder Schritt, den er setzt, wird von einer Verheißung her in eine Erfüllung hinein zu setzen sein. Es wird fast so sein, daß er durch seine Existenz eine im voraus punktierte Figur auszuziehen haben wird, wie wenn ein junger Mensch, der eben sein Leben zu gestalten beginnt, seine ganze kommende Biographie in einem Buch zu lesen bekäme, fast so hört der menschgewordene Sohn Gesetz und Propheten. Und dennoch ist er dadurch in seiner Freiheit nicht eingeschränkt, ja nicht einmal — trotz des nachträglichen „alles mußte so kommen" (Lk 24,26) — im voraus determiniert. Er ist es ja, der als Erfüllung der Grund der Verheißung ist, er ist das Urbild, nach welchem und auf welches hin jene Vorbilder gestaltet sind. Die Biographie seiner selbst, die er in Schriften liest, ist ihm n a c h - und nicht vorerzählt. Selbst wenn man einem Menschen Photographien vorzeigen könnte, die erst zwanzig Jahre später von ihm aufgenommen würden, so würden diese Bilder ihn nicht determinieren: sie richten sich ja nach ihm, nicht er nach ihnen. Demnach geschieht nun das Seltsame, daß der väterliche Wille, der der Inhalt seines Daseins ist, ihm nicht unabhängig von den alten Bildern der Geschichte sich vorstellt. Der senkrechte Auftrag des Gehorsams und der waagrechte Auftrag der Erfüllung verbinden sich je und je zu einem einzigen Auftrag. Indem er unmittelbar und frei

dem Vater im Himmel gehorcht, bezieht er erfüllend alles Geschichtliche ein und gibt ihm seinen letzten Sinn.

Er gehorcht dem Vater allein und keineswegs Moses und den Propheten, deren Herr er ist. Er ist ja vor Abraham (Joh 8,59), und David nennt ihn Herr (Mt 22,45). Aber er gehorcht dem Vater nicht nur senkrecht, sondern auch waagrecht, indem er aus Liebe zum Vater und zu seiner Verherrlichung jedes Strichlein und Häklein des Gesetzes erfüllt (Mt 5,18), um uns seine Güte zu erweisen.

Das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung kann trinitarisch vom Standpunkt des Vaters wie von dem des Sohnes aus gedeutet werden. Vom Standpunkt des Sohnes ist Erfüllung Gehorsam gegenüber dem Vater: Gesetz und Propheten sind für ihn integriert in dessen Willen hinein, und das Neue, Christliche an dieser Erfüllung des Gesetzes ist die Tiefe, die Präzision, die Motivierung: so hat noch keiner das Gesetz erfüllt und den Vater geehrt. So war noch keiner gerecht. So hat noch keiner die letzte, geheimste Absicht des Geistes im Buchstaben begriffen. Das Schöpferische, das den Sprung vom Alten ins Neue macht, ist die Liebe, mit der gehorcht wird, eine Liebe, die so vollkommen ist, daß sie das Prinzip des alten Gehorsams sprengt und das Gesetz zum Diener der Liebe macht. Ist für den Sohn dieser Liebesgehorsam Dienst am Vater, so ist für den Vater der ganze Alte Bund Dienst am Sohn. Gott der Vater hat den Bund aufgerichtet, das Gesetz erlassen, die Propheten gesandt, um dem Sohn den irdischen Weg zu bahnen. Wo der Sohn im Gesetz den Vater erblickt, dort erblickt der Vater im Gesetz den Sohn. Für ihn ist der ganze Sinn des Alten das kommende Neue; das Alte ist Skizze einer kommenden Ausführung, Nötigung als Basis einer kommenden Freiheit, Form als Gefäß eines kommenden Inhalts. Der Vater unterwirft nicht den Sohn dem Gesetz, sondern das Gesetz dem Sohn, als eine Hilfe, einen Weg, der ihm gleichsam abgenommen und erspart wird, eine Grundlage, die er voraussetzen kann. Darum ist die Unterwerfung des Sohnes unter das Gesetz kein Zwang, sondern die freieste Dankbarkeit gegenüber dem Vater, dessen Liebe der Sohn im Gesetze wiedererkennt. Er geht, indem er erfüllt, nicht hinter sich zurück auf eine primitivere Stufe, von der er sich gleichsam nicht losreißen konnte, er ist ganz bei sich selbst und bei seiner Freiheit, bei seiner Liebe zum Vater, die das einzige ist, was er in der Welt darzustellen kam und die er schöner nicht darstellen kann als in dieser vollkommenen Ehrung des Vaters durch den Gehorsam.

Die Ehrfurcht, mit der der Sohn der Tradition des Vaters in der Welt begegnet, wird wie zusammengerafft und bildhaft deutlich in dem Verhältnis Jesu zu seiner Mutter Maria. Sie hat ihn empfangen und geboren, sie hat ihm fleischlich übermittelt, was von den Geschlechtern seiner Ahnen in sein Menschsein eingehen sollte, von Ahnen, die Sünder und Heilige waren. Sie hat ihm aber auch, sofern er Mensch war und lernen konnte, die religiöse und geistige Tradition seines Volkes erschlossen. Sie zeigt ihm, wie der Mensch zu Gott betet und aufblickt, von ihren Lippen erfährt er erstmals den menschlichen Klang des Vaternamens, ihr spricht er ihn nach. Und sie ist für den Knaben Autorität, ein nahes, nie versagendes Abbild der himmlischen Autorität. Indem er dem Vater gehorcht, gehorcht er auch ihr. Doch wird der Augenblick kommen, da er, mitten hinein in die Kontinuität dieses Gehorsams vorher und nachher, als Zwölfjähriger den Blitz fahren läßt, der sie scheinbar durchbricht, um der Aufrichtung einer noch älteren Urtradition willen, der Tradition des Paradieses und seines reinen Gottesstandes, die der Weltstand des Alten Bundes (den Maria hier und auch später im öffentlichen Leben Jesu zu vertreten haben wird) nicht mehr kennen konnte, die aber der Messias als höchste

Gabe des Himmels ebenfalls zu erfüllen kam. Und dann war ja Tradition die Weitergabe dessen, was von Gott her geschehen war: der immer neuen Aufhebung innerweltlicher geschichtlicher Kontinuität durch unerwartete, nie zu errechnende Eingriffe Gottes, und diese Unterbrüche und Aufhebungen, die den wesentlichen Inhalt der Tradition ausmachen, konnten in der Form, wie Jesus sie empfing und seinem Leben einverleibte, gerade nicht fehlen. Die je neue Aufhebung der Tradition gehört in der Offenbarung zum Wesen der Tradition. Und wenn der Knabe Jesus im Gehorsam seiner Mutter gegenüber menschlich in die göttliche Tradition hineinwuchs, so war diese Unterwerfung unter die Tradition die Übererfüllung jedes Gesetzesgehorsams, so sehr, daß durch den Gehorsam des Sohnes die Situation sich umkehrt und dort, wo dieser Gehorsam seinen Höhepunkt erreicht, am Kreuz, die Mutter in den restlosen, alles in sich einfassenden Gehorsam des Sohnes einbezogen wird. Im Verhältnis Mutter und Sohn spielt sich die intimste und konkreteste Begegnung zwischen göttlicher und menschlicher Geschichte ab, und die Aufgabe, dieses Verhältnis zu erforschen führt die Theologie der Geschichte in ihre innerste Kammer.

Auf diese Weise also geht die Geschichte, zunächst als Heilsgeschichte und -tradition, in die Erfüllung ein und erhält von dort her Sinn und Rechtfertigung. Aber hier nur wird eine Ausweitung möglich und notwendig. Die Heilsgeschichte, die von Christus zusammengefaßt und ihrem letzten Sinn entgegengeführt wird, indem er sie erfüllt und in sein eigenes Menschenleben hinein integriert, besteht nicht nur aus einzelnen wörtlichen Prophezeiungen und aus einzelnen Gesetzesvorschriften. Sie besteht aus dem ganzen lebendigen und chaotischen Geschehen der jüdischen Geschichte von Abraham bis auf Johannes den Täufer. Diese Geschichte mit allen ihren Peripetien, ihrer Dramatik, ihrem Wechselspiel zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, ist als solche Verheißung. Der Mensch also, mit seinen Entscheidungen, die seine Würde als freies Geschöpf bekunden, steht als ganzer innerhalb dieser praeparatio evangelica: um das Spiel der Verheißungszeit, in welchem Gott und Mensch im höchsten Ernst miteinander ringen (und die nicht als chronologische Zeit zu fassen ist, welche mit dem Kommen des Sohnes abgeschlossen sein müßte), legt sich die Klammer der Erfüllungszeit, die dem Spiel eine ganz andere, dritte oder vierte Dimension gibt. Die Freiheit des Menschen und seiner Entscheidung wird nicht angetastet durch die Freiheit Gottes, der, auf anderer, göttlicher Ebene, das vom Menschen Getane mit einem neuen Index versieht. Sowenig das Spiel zwischen dem schlafenden König und der bösen Königin seinen Charakter als dramatischer Vorgang dadurch verliert, daß Hamlet und der Hof ihm zusehen, es auf die Vorgänge ihrer eigenen Welt beziehen. Daß das Spiel im Spiel überhaupt aufgeführt wird, daran ist wohl Hamlet schuld, Grund und Ziel des kleinen Schauspiels liegt im Großen. Es wird aber deswegen nicht in seiner Eigengesetzlichkeit angetastet. So wird die Heilsgeschichte nicht dadurch als echte Geschichte fragwürdig, daß sie von Gott dem Vater in der ausdrücklichen Intention auf den Sohn hin in Szene gesetzt wurde, und daß durch den Sohn die Rollen und Szenen wiederholt, zusammengefaßt und auf der höchsten Ebene zu ihrer Wahrheit und Eigentlichkeit gebracht werden. Das Worumwillen der Geschichte ist die Aktion des Sohnes: daß es überhaupt so etwas geben konnte wie ein Paradies, einen Sündenfall, eine Sündflut, einen Bund mit Abraham, ein Gesetz und eine prophetische Geschichte, das alles hat seinen Sinn im Erscheinen des Sohnes, obwohl der Sohn in seiner Erscheinung sich gehorsam dem Formenspiel des Vergangenen und Bestehenden einpassen wird. Die Geschichte unterwirft sich dem Sohn und der Sohn der

Geschichte. Aber die Unterwerfung der Geschichte unter den Sohn geschieht im Dienste der Unterwerfung des Sohnes unter die Geschichte, die ihrerseits nur Ausdruck seiner Unterwerfung unter den Willen des Vaters ist.

In dieser Perspektivität der Standpunkte von Vater und Sohn, von Schöpfung und Erlösung wird die Wirkung und der Standort des Geistes sichtbar, der den Einheits- und Beziehungspunkt und damit gerade den Punkt der Perspektivität selbst herstellt und einnimmt. Er ist es ja, der die Geschichte zur Heilsgeschichte werden läßt, nämlich prophetisch auf den Sohn hin ausrichtet, und er ist es auch, der den Sohn in die Situationen stellt, die Erfüllung der Verheißung sind. Weil er Geist des Vaters und Geist des Sohnes in personaler Einheit ist, darum kann er das Innerste des väterlichen Gebotes wie das Innerste des sohnlichen Gehorsams sein, das Innerste darum auch der väterlichen Verheißung in der Geschichte auf den Sohn hin und das Innerste der sohnlichen Erfüllung der Geschichte auf den Vater hin. Die wahre Geschichte hat also eine trinitarische Dreidimensionalität, die ihr innerhalb der geschaffenen Welt eine göttliche Raumfülle und Entfaltungsmöglichkeit sichert.

Mit der Andeutung über Paradies und Sündenfall ist aber schon der Schritt über die Heilsgeschichte im engern Sinn — von Abrahams Berufung bis auf Christus — in die Geschichte überhaupt getan: zurück über Noe bis auf Adam, zurück aus dem Raum der postlapsarischen Geschichte in ihren paradiesischen Quellpunkt, aber auch der Schritt aus der Verheißungsgeschichte des jüdischen Volkes in die Breite menschlicher Geschichte überhaupt in den Heidenvölkern. Wenn die Heilsgeschichte im engern Sinn zunächst die klaren feststellbaren Verheißungsbilder liefert, auf die die Erfüllung Christi sich bewußt und nachweisbar bezieht — er ist der wahre Sohn Abrahams und Davids, der Löwe Judas, der wahre Isaak und Salomon usf. — so ist diese Geschichte sowohl historisch wie im prophetischen Sinn unlöslich verquickt mit dem Schicksal der Heiden, Israel ist mit Ägypten und Assur, ja mit Sodoma (Ez 16,55 f) in einer eschatologischen Heilsgemeinschaft; der Heide Job ist vielleicht die tiefste und direkteste Prophetie des Kreuzes. Das „Naturgesetz" im Herzen der Heiden ist vollgültiger Ersatz des schriftlichen Gesetzes der Juden und steht gleich unmittelbar zum Gericht (Röm 2,14 f)). Man wird somit sagen dürfen, daß dieses „Naturgesetz" und damit alle Geschichte überhaupt zum Leben Christi genau wie die engere Heilsgeschichte, nur auf einer andern Stufe, nämlich durch die Heilsgeschichte hindurch vermittelt, im Verhältnis von Verheißung zu Erfüllung steht. Damit ist unser anfänglicher Satz eingeholt, daß das Leben des Herrn sich zu aller Geschichte als sinn- und normspendende Ideenwelt verhält. Ja es muß, aus der Perspektive des Vaters, wenn auch keineswegs als Begründung, so doch durchaus als Bedingung der Möglichkeit eines Sündenfalls angesehen werden, damit aber auch einer paradiesischen Existenz, ja einer Schöpfung überhaupt, die ja um des Menschen willen erfolgte. Es muß also, im Sinne Pauli, der Weltentwurf selbst in Christus, dem Menschgewordenen, erfolgt sein, im „einen Herrn Jesus Christus, durch den alles ist und wir auf ihn hin" (1 Kor 8,6), „denn in ihm ist alles erschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, . . . alles ist durch ihn und für ihn erschaffen. Er steht an der Spitze von allem, und alles hat durch ihn seinen Bestand. Er ist das Haupt des Leibes der Kirche" (Kol 1,16 f). Er, der Menschgewordene, und nicht etwa der göttliche Logos, nennt sich „der Erste und Letzte, der tot war und wieder lebt" (Apok 2,8), „der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urgrund der Schöpfung Gottes" (Apok 3,14), er ist es, in dem „wir vor

Grundlegung der Welt auserwählt wurden" (Eph 1,5), er, der in seiner Treue und in seinem Gehorsam gleichsam für alle, auch für die äußersten Eventualitäten der Schöpfung und Menschheitsgeschichte gutstand. Und so konnte im Blick auf ihn so etwas wie eine Welt und eine Weltgeschichte gewagt werden. Im Blick auf ihn und seine Kirche konnte so etwas wie die Schöpfung von Mann und Weib sich ereignen (Eph 5, 31-32), im Blick auf ihn und seine Mutter durfte die Verstoßung der Sünder aus dem Paradiese Gottes verantwortet werden (Gen 3,15). Wie in einem wahren Sinn die Sünde das Kreuz verursacht hat, und Christus keinesfalls als ein Erlöser gekommen wäre, wenn die Schuld der Menschheit ihn nicht veranlaßt hätte, seine Bürgschaft bei der Schöpfung auf diese Weise einzulösen, so ist in einem andern, tiefern Sinn das Kreuz die Bedingung der Möglichkeit nicht nur von Sünde, sondern von Dasein und von Prädestination überhaupt: „Ordine intentionis prius fuit volitus Christus, non solum quoad substantiam incarnationis, sed etiam quoad circumstantiam proximae possibilitatis et ut actualis redemptor, quam res ordinis naturalis et pertinentes ad ordinem gratiae et permissio peccati. Per passionem meruit nobis, ut essemus, siquidem nostra substantia . . . fuit praedestinationis effectus et consequenter fuit praemium meriti passionis et mortis Christi" (P. de Godoy, Disp. theol. im 3. p. divi Thomae q. 1, tr. 1, d. 8, § 6, et q. 24, d. 57 § 4).

Die Erfüllung von Sinn und Gesetz durch den Menschen Jesus Christus ist somit der Grund für alle übrige Erfüllung, Halberfüllung und Nichterfüllung. Insofern die Erfüllung Christi aber gerade im Modus der Kenosis vor sich geht „in der Gestalt, die dem Fleisch der Sünde ähnlich und um der Sünde willen" (Röm 8,3) ausgewählt war, hat der Sohn Gottes in sich nicht nur das Experiment der menschlichen Situation überhaupt, sondern auch dasjenige aller Situationen, die zwischen der vollkommenen Erfüllung und der vollkommenen Nicht-Erfüllung liegen. Er lernt in seiner Menschwerdung nicht nur den Abstand zwischen Gott und Kreatur überhaupt kennen und damit die Situation des Menschen als solchen unter dem Gebot und Gesetz Gottes, wie sie Adam kannte, sondern auch den verschärften Abstand zwischen dem durch die Erbschuld geschwächten Menschen und dem Befehl Gottes, etwa die Situation des gehorchenden Abraham. Und er begibt sich auf dieser absteigenden Bahn weiter hinab in die eigentliche Situation der Versuchung, um in sich die konkrete Situation jedes Menschen zu rekapitulieren, der der konkreten Anziehungsmacht der Sünde ausgesetzt ist. Die Versuchung Christi ist durchaus echte Versuchung. Sie ist kein bloßes Als-Ob, bei dem es vor lauter „Sicherungen" göttlicher und übernatürlicher Art zu keiner echten Preisgabe in die Exponiertheit käme. Christus gleicht hier nicht dem angeseilten Bergsteiger, der sich gefahrlos in den Abgrund gleiten lassen kann, weil er um die Stärke des Seiles weiß. Seine Exponiertheit entspringt am gleichen Punkt wie seine echte Zeitlichkeit; das Wagnis der Begegnung mit dem Bösen ist nur eine Form seines allgemeineren Wagnisses, sein eigenes Dasein je jetzt aus der Hand des Vaters durch den Heiligen Geist entgegenzunehmen. Insofern will der Erlöser in der Versuchungssituation auch keiner Hilfe sich bedienen, die nicht grundsätzlich jedem Glaubenden, Hoffenden und Liebenden nach ihm und durch ihn zur Verfügung steht. Und wie er die Versuchung in sich experimentiert, so auch die wachsende Disproportion zwischen erlebter menschlicher Kraft und göttlichem Anspruch: das christliche Grunderlebnis der Überforderung, wie der Ölberg es zeigt. In der Überstreckung des menschlichen Maßes, das der Sünder eingeschränkt hatte, und das der Herr im äußersten Leiden wieder aufsprengen muß, in der Ausrenkung der leiblichen Glieder am Kreuz, der eine viel tiefere Ausrenkung aller seelischen Fähigkeiten entspricht, gewinnt er die Dimension des letzten Abstandes, den die konkrete Schöpfung kennt: zwischen dem

Gott der flammenden, zürnenden Gerechtigkeit und dem von diesem Gott getrennten, verworfenen Menschen. Er gewinnt diesen Abstand in der Stellvertretung, das heißt in der wesentlichen, subjektiven und objektiven Nicht-Unterscheidung zwischen fremder Schuld und eigener Schuldlosigkeit. Alle diese Teilstrecken des einen Maßes, der Abstand Gott—Mensch, der Abstand Gott—erbsündig Gerechter und der Abstand Gott—Sünder überhaupt, kann er freilich nur messen, weil er mehr als Mensch, weil er Gottmensch ist. Aber weil er es ist, weil er von urher als dieser Messende vorgesehen ist, gibt es ja überhaupt die Teilstrecken. Und er mißt sie nicht einfach von oben her, mit dem Maß des himmlischen Blickes, er mißt sie von unten und innen, indem er seine Menschheit, Leib und Seele, als Maßstab gebraucht, die er solange im Willen des Vaters verwendet, ausweitet, geschmeidig macht, bis damit jedes möglich Maß dieser Welt gemessen worden ist. Als diesen im Kreuz alle Dinge zwischen Himmel und Erde Messenden, Zusammenhaltenden, Erneuernden, als diesen „Stützpunkt des Alls, Ruhepunkt aller Dinge, Grundlage des Weltenrunds, kosmischen Angelpunkt, der zusammeneint, zusammenfaßt die ganze Vielgestalt der menschlichen Natur", schildert ihn großartig Hippolyt in seiner wiedergefundenen achten Osterhomilie (P.G. 59,743f), schildert ihn auch nicht minder grandios der Kusaner im 3. Buch seiner „Gelehrten Unwissenheit".

Innerhalb der transzendierenden Einheit seiner jede Gattung übersteigenden Einmaligkeit finden alle Zustände und Formen des Menschlichen ihren Beziehungspunkt. Die drei Zustände des homo elevatus, lapsus, reparatus sind nur von ihm her möglich. Das Maß der höchstmöglichen Nähe wie der tiefstmöglichen Entfernung zwischen Gott und Mensch sind fundiert, untergriffen und überholt durch das Maß der wirklichen Nähe und der wirklichen Distanz zwischen Vater und Sohn im Geiste am Kreuz und in der Auferstehung. Keiner weiß so wie der Sohn, was es heißt, im Vater leben, in seinem Schoße ruhen, ihn lieben, ihm dienen. Keiner weiß darum auch wie er, was es heißt, von diesem ewigen Leben, diesem Ein-und-Alles verlassen zu sein.[1])

In dem so eröffneten Raum ist, theologisch gesehen, so etwas wie Geschichte allererst möglich, weil dieser Raum innerhalb der freiesten Freiheit Gottes eröffnet ist — denn was wäre freier, durch nichts bedingter, unergründlich gnadenhafter als

[1]) In diesem Sinne kann Christus die einzige konkrete Analogia entis genannt werden, da er in sich selbst, in der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur, die Maßeinheit für jeden Abstand zwischen Gott und Mensch bildet. Und diese Einheit ist seine Person in beiden Naturen. Sie ist also als solche personal und in keinem Augenblick gesetzhaft und abstrakt zu fassen. Dies bedeutet nicht, daß die philosophische Formulierung der Analogia entis (das heißt Philosophie überhaupt als Ontologie, Gnoseologie, Ethik und Theodizee) unmöglich wäre. Sie verhält sich zum Maße Christi vielmehr genau so wie die Weltgeschichte zu seiner Geschichte: wie Verheißung zu Erfüllung, Vorläufigkeit zu Endgültigkeit. Aber wie der letzte Sinn von Geschichte nur aus seiner Geschichtlichkeit gelesen werden kann, so auch der letzte Sinn von Philosophie. Es bleibt, von unten gesehen, wahr, daß „der erste Mensch Adam ein sinnlich lebendes Wesen war, der letzte Adam lebenspendender Geist" (1 Kor 15,45), daß die Menschwerdung Christi die Schöpfung, den Fall und die ganze Menschheitsgeschichte voraussetzt. Aber diese Ordnung, die nicht aufzuheben ist, hat auf einer tiefern (nicht auf der gleichen!) Ebene eine andere zur Voraussetzung, in welcher der erste Adam im letzten grundgelegt ist. So ist es wohl wahr, daß es ohne Philosophie keine Theologie gibt, aber nur, weil es tiefer ohne Theologie keine Philosophie gibt. Philosophie kann nur solange Wahrheit beanspruchen, als sie bereit ist, sich von der Theologie, konkret, von Christus messen zu lassen. Denn er ist, wie der Kusaner zeigt, als der Singuläre der Universalste, demgegenüber sich jedes allgemeine und notwendige Gesetz in der Welt, auch das Gesetz der Analogia entis, unterzuordnen hat. Er ist so sehr das Konkreteste und Zentralste, daß zuletzt nur von ihm her gedacht werden kann, und daß jede Frage, was wäre, wenn er nicht wäre, oder wenn er nicht Mensch geworden wäre, oder wenn die Welt ohne ihn gedacht werden müßte, sich als vollkommen überflüssig, ja als absurd erübrigt.

der Plan und die Verwirklichung der Menschwerdung? — darum ist er selbst ein Raum der Freiheit: der raumgebenden Freiheit Gottes für die Freiheit des Menschen. In diesem Raum kann der Mensch Geschichte agieren. Aber weil es der Raum Jesu Christi ist, ist es nichts weniger als ein leerer Raum, sondern ein gestalteter, strukturierter, gleichsam von Kategorien durchwirkter Raum, und die ihn beherrschenden Kategorien sind nichts anderes als die Situationen der irdischen Existenz Christi. Die Menschheit kann weder aus dem Raum Christi überhaupt, noch aus dem Beziehungsnetz, das durch sein Leben geschaffen ist, herausfallen. Dieses ist wahrhaft der Kerker, innerhalb dessen „Gott alle zusammen verschlossen hat in den Ungehorsam, um sich aller zu erbarmen" (Röm 11,32). Das Beziehungsnetz ist, wie schon gezeigt wurde und wie später noch deutlicher werden wird, keineswegs determinierend. Vielmehr ist jede Situation des Lebens Jesu, weil er Gott ist, innerlich so reich, so unendlich, nach allen Seiten hin beziehungsvoll und bedeutend, daß sie eine nicht auszuschöpfende Fülle an Situationen aus sich freigibt, so wie eben eine Idee durch keines der von ihr beherrschten Konkreta ausgeschöpft oder eingeengt wird. Wie die Idee, so ist die Situation Christi anderer Ordnung als das, was sie dominiert. Sie ist durch ihr Überhöhtsein vor jeder Erschöpfung gefeit, jedem menschlichen Zugriff entzogen, aber ihrerseits Quelle einer nie auszulotenden Fülle und Tiefe von Geschichte.

Die einzelne christologische Situation ist natürlich nicht als eine endliche, abgeschlossene Größe aufzufassen, die wie eine natürliche geschichtliche Situation sich gegen andere gleichzeitige, frühere oder nachfolgende abgrenzen würde. Die Dimension dieser Situation ist, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer Geschichtlichkeit eine unendliche, abgesehen noch von den im nächsten Kapitel zu erörternden Formen ihrer Universalisierung im Hinblick auf die Kirche und den einzelnen. Darum hat die christliche Kontemplation an jeder einzelnen dieser Situationen einen nicht aufzuarbeitenden Stoff, und jene Heiligen, die Jahre lang, ja ihr Leben lang sich betrachtend um ein einzelnes Geheimnis aus dem Leben des Herrn bemühten, sind theologisch durchaus im Recht. Die Beziehungsfülle einer jeden bestimmten (und keineswegs vag-verschwommenen) christologischen Situation ist so groß, daß sie eine Unendlichkeit von verschiedensten, gegeneinander abgegrenzten christlichen Situationen erzeugen kann, die doch alle nicht — wie eine voreilig schließende Situationsethik es gelegentlich dargestellt hat — relativistisch in einer Art Autonomie auf sich selber stehen, sondern ihre Norm und Regel an der sie beherrschenden christologischen Situation besitzen. Diese selbst ist eingeordnet in die Totalität aller christologischen Situationen, die in ihrer Einheit die Fleischwerdung des Logos und die Exegese Gottes (Joh 1,18) bilden.

Es gehört zum Wesen der christlichen Gnade, daß sie den einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellt. Gnade ist nicht ein undefinierbares ontisches Etwas, das erst dadurch Qualität bekommt, daß es einen konkreten Menschen in seiner Geschichtlichkeit trifft. Nicht der Mensch ist es, der die indefinite Gnade definiert, sondern die vom Vater durch den menschgewordenen Sohn im Geist bestimmte Gnade soll den an sich indefiniten, indifferent sein sollenden Menschen zu dem definieren, was er jetzt und hier innerhalb der Kirche und der Welt vor Gott sein soll. Daß die Gnade christologisch ist, heißt weit mehr, als daß Christus ihre Verdienstursache ist. Sie ist personale Zuwendung der Trinität zu einem einzelnen Glaubenden, der es aber nur ist, weil er als Glied des Leibes Christi teil erhalten hat an dessen Leben, in dem vom Heiligen Geist ihm zugemessenen Maß (Röm 12,3;

2 Kor 10,13; Eph 4,7), welches, wie sich versteht, kein quantitatives, sondern ein qualitatives ist. Gnade ist innerlich geschichtlich und geschichtsbildend, nicht indem sie als ein übergeschichtliches Etwas durch das Gutdünken des Menschen in seine Geschichte einbezogen ist, sondern indem sie selbst das Maß und den Sinn der je jetzt vorgesehenen Geschichte in sich trägt und mitbringt. Dies heißt auch weit mehr als was Thomas von Aquin in der Theologie vom „instrumentum conjunctum" entwickelt hat. Hier ist zwar die innerlich christologische Gestalt der Gnade richtig erkannt, und es ist ein leichtes, daraus ihre ekklesiologische Gestalt abzuleiten. Aber dem geschichtsfremden Denken der Hochscholastik konnte es nicht gegeben sein, die personale, situationsschaffende Macht der christlichen Gnade zu entdecken. Doch wird erst diese zuinnerst qualitative und personale Betrachtungsweise die ganze Ehrfurcht vor der Gnade, die ganze Dringlichkeit ihres Anrufs, die ganze Einmaligkeit der Begegnung mit ihr, die ganze Notwendigkeit der Antwort auf sie auch für das christliche Leben glaubhaft machen können. Dort, wo die Gegenwart Gottes in der Welt und für den einzelnen jener allgemeinen philosophischen Sonne gleicht, die immer zuhanden ist, weil sie weder auf- noch untergeht, weil sie zeitlos ist und geschichtslos, wie eben Ideen es sind, dort wird man kaum die Qualität des johanneischen Lichtes verstehen können: das immer gerade j e t z t aufgeht und immer gerade n o c h scheint, und dessen Aufgang immer in sich auch die Drohung von Untergang und Entzug in sich schließt: „Wer mir nachfolgt, wandelt nicht im Finstern, sondern hat das Licht des Lebens" (8,12). „Nur noch k u r z e Z e i t ist das Licht unter euch. Wandelt darin, s o l a n g e ihr das Licht habt, sonst überfällt euch die Finsternis . . . Glaubt an das Licht, s o l a n g e ihr das Licht habt! . . . Nach diesen Worten ging Jesus fort und hielt sich vor ihnen verborgen" (12,35-36).

Die innere Geschichtlichkeit der christologischen Gnade, ihre geschichtsbildende Kraft stammt aber letztlich daher, daß Christus in seiner irdischen Existenz in der vorher beschriebenen Weise Geschichte und Tradition in sich aufgenommen hat. Er hat nicht das Leben eines abstrakten Menschen gelebt, sondern in seiner Existenz die konkrete Geschichtlichkeit der konkreten Menschheit eingeholt und experimentiert, er hat in seinem Gehorsam gegenüber dem Vater die ganze konkrete Geschichtlichkeit der Geschöpfe des Vaters rekapituliert, um ihren wahren Sinn zu befreien und dadurch den Vater und Schöpfer der Welt zu ehren und zu rechtfertigen. Die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, die in der persönlichen Stellvertretung und in der Einbeziehung des konkreten menschlichen Schicksals in das Christusschicksal lag, ist ihm von nun an so innerlich und einwohnend, daß bei der Austeilung der Gnaden, die ja nur das Gegenstück zur Einbeziehung der Welt in den „wachsenden Leib" ist, Zeit und Geschichte bereits immanente Eigenschaften der Gnade sind. Man beachte den Zusammenhang im Epheserbrief zwischen Abstieg und Kenose ins Geschichtliche hinein, Aufstieg und Emporführung der in das Schicksal Christi Hineingefangenen und personale Ausspendung der innerlich situationshaft bestimmten Gnaden: „Jedem einzelnen von uns ist die Gnade gegeben nach dem Maß der Ausspendung Christi. Darum heißt es: aufsteigend zur Höhe führt er die Gefangenen mit sich fort, teilte Gaben den Menschen aus. Was aber setzt der Aufstieg anderes voraus als den Abstieg ins Untere der Erde? Kein anderer als der Absteigende ist es, der aufsteigt über alle Himmel, um alles zu erfüllen. Und er selber verfügte die einen zu Aposteln, die andern zu Propheten usf." (Eph 4, 7-11).

Der unmittelbare Übergang aus der geschichtsgebildeten zur geschichtsbildenden Qualität des Lebens Jesu ist damit klargestellt. Eine letzte Folgerung daraus: von

der einzelnen Existenz Christi aus erfolgt die Sinngebung aller anderen Existenzen nach vorwärts wie nach rückwärts in der Zeit. Die Sinngebung nach rückwärts ist nur scheinbar verwunderlicher als die nach vorwärts. Sie besagt, daß es möglich ist, von einem späten Zeitpunkt her den Sinn dessen, was früher, vielleicht vor Jahrtausenden, geschehen ist, nicht nur auszudeuten, sondern geradezu zu stiften. Der Sinn prophetischer Vorgänge ist nämlich, wenn man von der Erfüllung Christi absieht, nicht nur ein geschwächter, ein partieller Sinn, sondern schlechthin ein Un-sinn. Das Opfer Abrahams ist jeder Bedeutung beraubt, wenn es nicht Vordeutung des kommenden Kreuzes ist. Der Zug durch die Wüste, das Königtum Davids und Salomons, das Wort und die Zeichen-Existenz der Propheten wären in sich Wahnsinn, wenn sie nicht ihren Sinn bekämen durch das, was Jahrhunderte später Christus tut. In seiner Hand liegt es also, der Vergangenheit einen Sinn zu geben. Die Alten gehorchten Gott, indem sie glaubten und hofften und ihrem Glauben entsprechend lebten. Aber daß dieser Glaube sinnvoll war und nicht die höchste der Absurditäten, das lag nicht in einer psychologischen Qualität ihres Glaubens, sondern einzig und allein in den freien Entscheidungen Christi. Auf diesen hin vertrauten sie Gott, dieser Freiheit stellten sie den möglichen Sinn ihres Tuns und Lebens anheim. Darin zeigt sich in einer fast ungeheuerlichen Weise die soziale Seite christlich-geschichtlicher Entscheidung. Denn etwas von dem, was Christus der vor ihm liegenden Geschichte gegenüber tut, teilt er auch seinen Glaubenden mit. Alle christlichen Sendungen beruhen auf dem Glauben, alle müssen somit den Sinn ihrer selbst Gott in Christus in der Kirche anvertrauen. Und die geschichtliche Verkettung der christlichen Sendungen bringt es mit sich, daß spätere Sendungen die früheren rechtfertigen können. Es kann sein, daß ein Lehrer der Patristik oder der Scholastik gewisse Wahrheiten nur darum zu sehen und auszusprechen bekam, damit ein viel später Kommender sie aufnehmen, auslegen, ins rechte Licht rücken, in ihrer ganzen Bedeutung für die Kirche herausstellen kann. Ohne diese Auslegung bliebe die Tat des Vorgängers ebenso sinnlos, wie ein ausgehobener Boden sinnlos, ja störend ist, solange die Fundamente des Hauses und das Haus selbst nicht hineingebaut sind. Man kann also zum mindesten geschichtstheologisch nicht sagen, daß jede Zeit und jedes Leben, für sich genommen, einen Sinn in sich selber trägt. Frühere Zeiten und Schicksale erhalten ihren Sinn durch spätere, frühere sind in ihrer Zeitlichkeit so wenig abgeschlossen und unwiderruflich vergangen, daß vielmehr ein direkter Zugang zu ihnen jederzeit möglich bleibt, ein Zugang, der sie in ihrem nur scheinbar vergangenen Wesen bestimmt, und mit weiterschreitender Zeit fortdauernd verändert. Dementsprechend aber auch die Wirkung christlichen Tuns in die Zukunft hinein: jede wahrhaft im Glauben gesetzte Tat wirkt jetzt und hier nicht nur Gegenwärtiges, sondern Zukünftiges, indem es aufs wirksamste und unfehlbarste die Struktur der Zukunft bestimmt und verwandelt. Durch das Leben Jesu ist die Kirche und alles innerhalb der Kirche gelebte Leben möglich geworden; es ist potentiell darin enthalten und als echt zukünftiges verbürgt. So schafft jede erfüllte christliche Sendung die Grundlage neuer Sendungen. Sie bildet die unerläßliche Basis für einen späteren Aufbau. Entzieht sich ein Christ der Aufgabe, an dieser bestimmten Stelle sich „als lebendiger Baustein in den geistigen Tempel" einfügen zu lassen (1 Petr 2,5), dann modifiziert er dadurch in einem negativen schädigenden Sinn die Sendung all jener, die sich über ihm, auf der Grundlage seiner vollzogenen Sendung, höher oben einfügen lassen sollen. Die Schicksale aller sind unlöslich ineinander verflochten. Bevor der letzte Mensch nicht gelebt hat, ist noch nicht endgültig klar, was der Sinn des ersten gewesen ist. So kann das „partikuläre Gericht" nur ein vorläufiges sein, und die Menschheit muß zuletzt in

einem einzigen und unteilbaren Akt, sozial und individuell zugleich, gerichtet und auf die Waage der Ewigkeit gelegt werden. Aber alle gegenseitige Bestimmung und Verwandlung der menschlichen Schicksale durch das Früher und Später bleibt untergeordnet dem alles bestimmenden Schicksal des menschgewordenen Sohnes. Zuhöchst wird er allein richten. Er, und nicht der Vater, denn ihm hat der Vater das ganze Gericht übertragen (Joh 5,22), weil er nicht ein transzendentes, rein göttliches Maß an die Taten der Menschen anlegt, sondern ein immanentes, aus der Erfahrung des Menschenmöglichen selbst gewonnenes. Er wird aber alle in seinen Richterakt einbeziehen, die an der positiven Mitgestaltung der Welt im Glauben mitgewirkt haben. In dem Maße, als seine Heiligen die tiefsten geschichtsbildenden Kräfte waren, werden sie Mit-maß des Gerichts.

(Fortsetzung folgt)

Die 35. Evangelien-Homilie Gregors d. Gr. in einer Brevierlesung

(Comm. plurim. Mart. l. 7—9.)

von Adolf Wilhelm Ziegler, München

A. Die Brevierlektion schließt sich an Luk 21, 9—19 an: Wenn ihr hört von Kämpfen und Aufruhr, laßt euch nicht schrecken . . ., es ist noch nicht das Ende. Diese Lektion ist nur ein kleiner Auszug aus der 35. Evangelienhomilie Gregors d. Gr., muß also im Zusammenhang mit dieser gesehen werden. Die ganze Evangelienhomilie muß wieder in den größeren Rahmen der Persönlichkeit und Schriftstellerei Gregors und dessen Zeit, der späten Latinität und der Völkerwanderungszeit gestellt werden.

Wir legen den heutigen Breviertext zugrunde, benützen dazu die Ausgabe bei Migne PL 76, 1259—1265, welcher die Mauriner Ausgabe zugrunde liegt.

An Literatur nennen wir:

Pfeilschifter G., Die authentische Ausgabe der 40 Evangelienhomilien Gregors des Großen, München 1900.

O'Donnel J. Fr., The Vocabulary of the Letters of Saint Gregory the Great. A Study in Late Latin Lexicography. Washington 1934, The Cath. Univ. of America, Studies in Medieval and Renaissance Latin, ed. by R. J. Deferrari, M. R. P. McGuire, and Brother Giles, Vol. II.

Dunn M. B., The Style of the Letters of St. Gregory the Great, Washington 1931, The Cath. Univ. of America Patristic Studies, ed. by R. J. Deferrari, Vol. XXXII.

Weber L., Hauptfragen der Moraltheologie Gregors d. G., Freiburg (Schw.) 1947, Paradosis I.

Brechter S., Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Großen, Münster W. 1941, Beitr. z. Gesch. d. alten Mönchtums u. d. Benediktinerordens, hg. v. Ild. Herwegen, Heft 22.

Stiglmayr J., Kirchenväter u. Klassizismus, Freiburg 1913 = 114. Erg. H. z. d. „Stimmen aus Maria-Laach".

Eine deutsche Übersetzung der Evangelienhomilien ist 1931/32 in Klosterneuburg erschienen.

Bardenhewer V 297 f, Altaner 300—305, (mit weiterer Lit.)

Funk J., Des Hl. Papstes u. Kirchenlehrers Gregor d. Gr. Buch d. Pastoralregel, Allg. Einl. S. 11—56. München 1933, Bibl. Kirchenvät. II. Reihe Bd. 4.

Labriolle P., Histoire de la Littérature Latine Chrétienne, 3. Aufl. v. G. Bardy, 2 Bde., Paris 1947

Die Freiburger Theol. Dissertation: Hill N., Die Eschatologie Gregors d. Gr. 1931 und ebenso die Tübinger Theol. Diss.: Fischer E., Gregor d. Gr. und Byzanz, 1943, harren noch der Drucklegung.

Unsere Brevierlektion ist nur ein kleiner Teil der in der Basilica des hl. Mennas an dessen dies natalis gehaltenen Homilie. Weil der Weg zu dieser Kirche außerhalb der Stadt länger war, deshalb hielt Gregor eine kürzere Predigt, um für die Rückkehr mehr Zeit zu lassen. Im Anschluß an die Schriftstelle werden ver-

schiedene Gedanken berührt, die in loser Verbindung zueinander stehen; so führt er aus, daß wir alles, was uns von Gott zum Gebrauch überlassen wurde, zu unserem Verderben mißbrauchen und daß es uns dann zum Unglück und zur Strafe wird. Bei den Schrecken, die vom Himmel kommen, sagt er im Sentenzenstil: Prius corda hominum, et post elementa turbantur, vor der Störung in der Natur kommt die Unordnung in den Herzen. Weiter handelt er von den seelischen Schmerzen und von der Notwendigkeit der Geduld. Bei dem Satze, daß der Sieg in offener Feldschlacht leichter sei als der Sieg über sich selbst, klingt alte Lebensweisheit mit, welche die Antike etwa im Sprichwort: Bis vincit, qui se ipsum vincit in victoria oder die Moderne in dem Worte J. G. Herders:

„Tapfer ist der Löwensieger, tapfer ist der Weltbezwinger, tapfrer wer sich selbst bezwingt" kennt.

Gregor unterscheidet ein Martyrium im Geiste und in der Tat. Schmach ertragen, den Feind lieben und anderes ist Martyrium im Geiste. Wer auf die Ewigkeit blickt, wird den Verlust zeitlicher Güter nicht beklagen, sondern die Geduld bewahren.

Es sind lauter Gedanken, die den Menschen der Zeit Gregors besonders ansprachen. Es war die Zeit der Völkerwanderung mit all ihrem Drunter und Drüber, mit ihrer Verwirrung und Zerstörung. Die alte Welt schien aus den Fugen zu gehen wie ein leckes altersschwaches Schiff, das führerlos auf den Wellen vom Sturme dahingetrieben wird. Die Weltuntergangsstimmung war allgemein, auch Gregor teilte sie, aber in christlicher Weise. In einem gewissen Sinne war sie begründet und berechtigt, denn mit dem Römertum ging es unaufhaltsam abwärts, die alte Welt, die alten Gewalten waren ihrem Ende nahe, das war mit Händen zu greifen. Es gab keine starke staatliche und zivile Macht mehr, wenigstens im Westen nicht, welche den Horden der Langobarden Einhalt gebieten konnte, wie früher niemand die Alemannen, die Goten, die Vandalen aufhalten konnte. Mehr als einmal brachten die Raubzüge der Langobarden über Rom die Gefahr der Hungersnot. Im griechischen Osten war der kraftvolle Reorganisator Kaiser Justinian I. ins Grab gesunken und hatte ein Chaos hinterlassen. Formell stand die Stadt Rom unter der Gewalt des oströmischen Exarchen von Ravenna, die alte stolze Roma hatte ihre Selbständigkeit verloren, ihr Glanz war dahin, der einst so mächtige weltbeherrschende Senat war herabgesunken zu einer Behörde, welche die Maße und Gewichte kontrollierte, also zu einem städtischen Eichamte.

Auf der arabischen Halbinsel bereitete sich Neues vor. Mohammed lebte zur Zeit Gregors, um die Zeit des Todes Gregors begann er sein Werk.

Die staatliche Ordnung versagte oftmals. Die Bischöfe mußten vielfach auch zivile Aufgaben übernehmen, Versorgung der Bevölkerung mit Nahrungsmitteln und Unterbringung der vielen Flüchtlinge. Da war Gregor in Rom der rechte Mann am rechten Platze. Er war ja vor seinem Eintritt in das Kloster römischer Beamter gewesen, ein Praetor urbanus, der die Zivil- und Finanzverwaltung Roms zu leiten hatte und die Abzeichen eines Konsuls tragen durfte. Dieser Praetor organisierte zusammen mit dem römischen Bischof den Getreideankauf und leitete mit dem Militärkommandanten die Verteidigung Roms, was in dieser Zeit ständiger Invasionen sehr schwierig war. Gregor, der mit seinem Klostereintritt die Welt verlassen hatte, wurde zu ihr wieder zurückgerufen, der Papst machte ihn zum Apokrisiar d. h. päpstlichen Nuntius in Konstantinopel. So war er also wohlvorbereitet, um das lecke Schifflein Petri wieder seetüchtig zu machen, seine früheren Erfahrungen kamen ihm gut zustatten, als er, ein echter Römer, eine große Organisation schuf

um die tausendfachen Nöte Roms zu meistern, ein Flüchtlingskommissär, wie ihn die vielen, die sich im enggewordenen Rom zusammendrängten, brauchten. Bekannt ist auch von ihm, welch mustergültige Verwaltung er in den römischen Patrimonien einführte.

Inmitten einer niederbrechenden Welt und obwohl selbst von der allgemeinen Weltuntergangsstimmung erfaßt, stand er wie eine ragende Säule, richtete die Verzweifelten wieder auf, gab ihnen neuen Lebensmut, ja er sah über die Not und das Elend seiner Gegenwart hinaus, schickte die Missionäre zu den Angelsachsen, plante eine Mission der Bayern, sein weitschauender Blick erkannte, was die Zukunft forderte.

Es ist eigenartig, wie in Gregor Weltuntergangsstimmung und zukunftsgläubiger Unternehmungsgeist nebeneinander wohnen. Man möchte fast einen Gegensatz zwischen den beiden finden, wenn man nicht in eben unserer Lektion die christliche Grundstimmung finden würde, welche Gregor über eine rein diesseitige, über die heidnisch-antike Weltschmerz- und Dekadenzstimmung hinweghilft, wenngleich er auch von ihr Zeugnis gibt, und nach seinem menschlichen Ermessen ihr in etwa recht gibt.

Manchmal glaubte Gregor, unter der Last der Arbeit und Geschäfte zusammenbrechen zu müssen, „incurvatus sum . . . tempestas demersit me", so klagt er dem Patriarchen von Alexandrien bei der Übernahme der päpstlichen Regierung (1). Bei aller Arbeit fand er aber immer noch Zeit zur Schriftstellerei, er, der Zeit seines Lebens von Krankheiten geplagte Mann. Die Hälfte seiner Homilien mußte er, weil er von der Krankheit gehindert war, diktieren und von anderen in seiner Anwesenheit vorlesen lassen.

Seine Schriftstellerei hat sich immer großer Wertschätzung erfreut. Sprache und Stil sind bei ihm der Niedergangszeit entsprechend, doch nicht so schlecht, wie er in einigen schroff klingenden Worten zu sagen scheint. Er hält es zwar für unwürdig, das Wort Gottes unter die Regeln des Donatus, eines Redners und Grammatikers aus dem 4. Jahrhundert, zu zwängen. MGH. l. c. 357,40 sq. (Ep. 5,53a, vgl. Weber 23²). In mönchischer Aszese verachtet er allen Wortprunk und befleißigt sich der Einfachheit in der Sprache. Er will von der Welt und ihrem Getue nichts wissen und würde am liebsten wieder in die stille Klosterzelle zurückkehren. Aber man muß Labriolle - Bardy (Hist. de la litt. latine chrét., 811) recht geben, wenn er sagt, daß solche Wendungen nicht zu ernst genommen werden dürfen. Denn das war damals ein in diesen Kreisen traditionell gewordenes Klischee, ein literarisches Schema. Dunn hat ihrem Buch ein langes Kapitel beigegeben, in welchem sie p. 67—100 die Redefiguren bei Gregors Briefen untersucht. Die Sprache Gregors läßt direkten Einfluß heidnischer Schriftsteller nicht erkennen, aber infolge seiner Bildung ist doch eine indirekte Nachwirkung vorhanden, er ist auch vertraut mit der römischen Rechtssprache. Wenn er auch nicht mit Worten prunken wollte, so war ihm der Stil doch nicht gleichgültig, wie die Untersuchung seiner Briefe, welche Dunn anstellte, zeigt. Gregor ist weitgehend an Augustinus orientiert, nicht so sehr an dessen blendender Sprache wie an dessen Gedanken, so daß man Gregors Gedanken einen Reflex und eine Popularisierung der Augustinischen genannt hat. Auch Ambrosius kannte er gut. Vor allem aber verwertete er ausgiebig die Bibel.

(1) Ep. I, 7 ed. Ewald-Hartmann, Mon Germ Hist Ep. I, 9, 16, 18sq; vgl. Ps 118, 107 und 68,3.

Gregor huldigte dem Prinzip der Anpassung, er redete vor einfachen Leuten anders wie vor Gebildeten. Stil und Inhalt seiner Schriften sind auf den Rang und die Bildung der Leser bzw. Zuhörer abgestimmt (Weber 257), deshalb ist Gregor immer lebensnah geblieben. Es scheint auch, daß er Humor hatte, denn an einen Metropoliten, der sich vergebens um die Bekehrung des Perserkönigs bemühte, schreibt er das Sprichwort . . . et Ethiops in balneum niger intrat et niger egreditur, sed tamen balneator nummos accipit — der Bademeister läßt sich zahlen, auch wenn er den Neger nicht weißwaschen konnte (Ep. 3,62 MGH 1. c. 223,30 sq).

Gregor gab sich Mühe, daß seine Schriften in stilistisch vollendeter Form veröffentlicht wurden. Seine Homilien hatten ein eigenartiges Schicksal: Bevor er sie herausgab, hatten Brüder eine mangelhafte Textausgabe in Umlauf gesetzt. Gregor verglich sie mit Dienstboten, die essen wollten, bevor die Speise gargekocht war. Daher mußte er selbst eine authentische Ausgabe besorgen (s. Pfeilschifter), in der er kleine Verbesserungen sachlicher und formeller Art vorgenommen hat, es sind aber im wesentlichen die Predigten geblieben, wie er sie gehalten hat. Die authentische Ausgabe erfolgte nach Pfeilschifter 95 in dem Jahre 592 oder 593. Die Homilien hat er wahrscheinlich im Laufe desselben Kirchenjahres 590/591 gehalten, in einer der Stationskirchen. Gregor ist es nämlich gewesen, der es einführte, daß der Papst in einer der Stationskirchen predigte. Papst, Priester und Volk versammelte sich in einer Kirche und zogen dann zur Stationskirche, wo Gottesdienst und Predigt des Papstes stattfand. So sind die vierzig Evangelienhomilien Gregors entstanden.

Unsere 35. Homilie hat Gregor wohl frei vorgetragen, auf der Cathedra sitzend, und Schnellschreiber haben sie aufgenommen. Es war wohl das Jahr 591, gegen Ende oder nach dem Ende eines Sommers (Pfeilschifter 50), der außerordentlich naß gewesen war.

Die ganze Homilie und der kurze Auszug (2), der im Brevier im Commune plurim. martyrum, lectio 7—9 enthalten ist, bietet keine besonders hervorragenden Gedanken oder stilistischen Besonderheiten, die einfachen, klaren Gedanken ergeben ein Spiegelbild der Zeit, sie sind nicht ohne eindringliche Kraft und nicht ohne einige Kunstprosa. Wie auch bei den anderen Homilien und Schriften, so weiß er auch hier, wo er die Anzeichen des Weltunterganges so erschütternd schildert, die gehobene Rede zu handhaben. Er tut es hier besser, als in dem Auszug, der im Brevier Dom. I Adventus, III. Noct. l. 7—9, aus der 1. Evangelienhomilie enthalten ist.

Die Stimmung Gregors ist gedrückt, pessimistisch. Er nimmt zur ganzen Welt eine pessimistische Haltung ein. Es ist bemerkt worden, daß man bei Gregor kaum ein Wort findet, in dem er die gottgewollte Schönheit etwa der Natur würdigte. Das darf aber nicht verwundern, denn in einer Zeit solcher Katastrophen ist dazu wenig Zeit und Lust vorhanden gewesen. Wir finden auch keine bitteren Vorwürfe gegen die Barbaren und ihre Greueltaten. Er weiß davon, sieht und hört sie, aber er weiß auch, daß nur eine christliche Haltung über sie hinweghelfen und einen Weg in die Zukunft bahnen kann. Vor zwei Extremen hatte der Seelsorger Gregor seine

(2) Unser Brevierauszug steht bei Migne PL 76, 1259 B—1260 A. In unserer lectio VIII folgt auf . . . terroresque de caelo et signa magna erunt, unmittelbar Ultima tribulatio etc., während im Migne-Text nach . . . magna erunt eine Bemerkung sich findet, die offenbar eine Randglosse war und dann in den Text geraten ist: Vel sicut in quibusdam Codicibus invenitur, Terroresque de coelo et tempestates. Atque post subditur: Et signa magna erunt.

Zeitgenossen zu bewahren: Das ist einerseits der gierige Hang zum Gelde. Gerade weil die Güter der Welt so leicht entrissen werden konnten, klammerten sich die Leute mit doppelter Kraft an sie. Im Gefolge dieser Gier stellten sich Wucher, Raub, Betrug und Ausbeutung ein. Auf der anderen Seite sah Gregor eine resignierte, blind überstürzte Flucht aus der Welt, eine nur irdisch gesinnte Weltabkehr, zuchtloses Einsiedlerleben, Vagabundentum und scheinheilige Wohltätigkeit. Den einen zeigte Gregor die Vergänglichkeit und Nichtigkeit der Weltgüter und lenkte ihre Blicke von der zerstörten Heimat zum unzerstörbaren Vaterland des Himmels; den anderen setzte Gregor um der christlichen Wahrheit willen auseinander, daß alle Entsagung und Weltflucht um des Himmelreiches willen geschehen müsse (Weber 28 f).

So ist nun der zeitgeschichtliche Hintergrund gezeichnet, von dem sich Gregors Leben und unsere Homilie abhebt.

B. Lectio VII: Vom vorausgehenden Evangelientext Luk. 21,9—19 ist zu bemerken, daß der Breviertext und Migne 1259 schreibt: Cum audieritis etc, während die Vulgata hat: Cum autem audieritis etc. Das ist aber bloß eine nebensächliche Abweichung.

In dem ersten Teil des Satzes „Dominus ac Redemptor noster" haben wir zwei parallele Wortpaare mit Alliteration in den entsprechenden Anfangsbuchstaben: perituri mundi, praecurrentia mala. Er meint also die Drangsale, die dem bevorstehenden Weltende vorausgehen. Sie sind im Evangelium vorausgesagt. Zum Vergleich diene der Brief Gregors 3,29 (MonGermHist 1,187, 21—23) ... Ecce iam mundi huius omnia perdita conspicimus, quae in sacris paginis audiebamus peritura: Eversae urbes, castra eruta, ecclesiae destructae, nullus in terra nostra cultor inhabitat, d. h. also, daß die Zeitgenossen Gregors alles das, was sie in den Hl. Schriften vorausgesagt fanden vom bevorstehenden Untergang, mit ihren Augen verwirklicht sehen konnten, die Zerstörung der Städte, Kastelle, Kirchen, das entvölkerte Land. Peritурus wird man wohl beide Male im gleichen Sinne nehmen dürfen. Es ist die Coniugatio periphrastica activi, welche das Bevorstehen eines Zustandes, daß etwas im Begriffe ist, nahe daran ist, daß ihm das Schicksal bevorsteht, daß ihm etwas bestimmt ist, ausdrückt. Die Welt steht im Begriffe unterzugehen, sie ist dem Untergang geweiht, und zwar ist der Grund für diese Bestimmung die Evangelische Voraussagung. Wir müssen die Stelle zu allererst christlich deuten, das ist die

1. Deutung, die christliche, nach der bestimmte Zeichen dem Weltuntergange vorangehen müssen, Kriege, große Naturereignisse, Bekehrung der Juden u. a. Wir wissen vom Weltuntergang weder den Tag noch die Stunde. Gregor wollte seinen Zuhörern nichts als Christus predigen, er wollte also zuerst die Worte Christi auslegen in lebensvoller, zeitnaher Form. Hiezu verfügte er über ein reiches theologisches Wissen und Können.

Es fragt sich, ob in dem periturus nicht noch anderes mitschwingt. Nach dem oben von der Bildung Gregors Gesagten und nach dem, was im folgenden gesagt werden wird, sind wir zu einer miteingeschlossenen zweiten und dritten Deutung berechtigt.

2. Deutung, die allgemein menschliche. Die Welt ist der Vergänglichkeit unterworfen, der defectibilitas, mutabilitas, corruptibilitas, mortalitas. Die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit der Welt weiß Gregor mit vielen Beispielen, die ihm seine Zeit so reichlich bietet, zu schildern (s. Weber 120f). Es ist ein Naturgesetz, daß alles, was wird, vergehen muß, Geburt, Wachstum und Vergehen, so vollzieht sich das gesamte Geschehen in der Welt. Was wird, ist ständig im Begriffe, zu vergehen, im Werden nimmt es ab und eilt seinem Untergang entgegen, auch das Leben. Deshalb ist das Leben ein ständiges Abschiednehmen, ein transire, es geht unaufhörlich dem Tode entgegen wie die Steine in einem Flusse, die vom Strom hinabgetrieben werden: Glarea namque est vita praesens, quae indesinenter ad terminum suum ipso defectu mutabilitatis, quasi impulsu fluminis ducitur (Mor. 20, 14, 36 PL 76, 158 A, vgl. Weber 121 Anm. 11). Wie das Leben ein ständiger Gang zum Tode hin ist, darüber bringt Weber 122 f weitere Belege. Aus Mor. 11, 48, 64 (PL 75, 982 B) sei

das Folgende erwähnt: Wie das Kleid von der Motte, die aus dem Kleide entsteht, verzehrt wird, so wird auch das Menschenleben aufgezehrt. Gerade im Wachsen nimmt das Leben ab. Es klingt paradox, aber es ist so: Je mehr die Tage im Leben zunehmen, desto mehr nehmen sie ab. Das Leben stirbt am Leben.

In derselben Predigt läßt Gregor die Untergangsdrohung wie ein Damoklesschwert über der Weltordnung schweben: ...quamvis finis mundi ex ipso suo ordine pendeat (PL 76, 1260 D). Im Brevier, Comm. un. mart. lectio VII haben wir aus der 37. Evangelienhomilie das so bekannte Wort: Temporalis vita, aeternae vitae comparata, mors est potius dicenda quam vita. Ipse enim quotidianus defectus corruptionis quid est aliud quam quaedam prolixitas mortis? An anderer Stelle des Breviers, im Winterteil, 4. Sonntag nach Epiphanie II. Nokturn spricht Gregor von der Knechtschaft der Vergänglichkeit, die wir wie eine schwere Last mitschleppen müssen (corruptionis suae sarcinam portans, aus Mor 4, 30).

Der Gedanke der Vergänglichkeit gehört gleichsam zum eisernen Bestand aller Menschenweisheit. Wenn Schiller im Siegesfest sagt: „Rauch ist alles irdsche Wesen: wie des Dampfes Säule weht, schwinden alle Erdengrößen, nur die Götter bleiben stet", so gibt er einen bei den Stoikern beliebten Gedanken wieder, die gerne das Bild des Rauches für alles Menschliche gebrauchten (s. Knopf in Lietzmanns HB, z. NT, Erg. Bd., Tüb. 1920, 72). Der Gedanke der Vergänglichkeit hat gerade bei Mark Aurel eine beherrschende Stellung eingenommen. Alles ist nur Rauch und Asche und wie ein Knochen, um den sich die jungen Hunde balgen. Heraklit schon war es; der von dem ständigen Wechsel, bei dem alles im Fluß sei, sprach.

Es sind also bekannte Gedanken, in denen sich Gregor hier bewegt. Er ist ein Kind seiner Zeit und wendet wie sie die Evangelischen Weissagungen und die Sätze antiker Weisheit auf seine unmittelbare Gegenwart an. So haben wir bei ihm auch noch

3. Die zeitgeschichtliche Deutung.

Weltuntergangstimmung, Dekadenzgefühl war allgemein. Gregor und seine Zeitgenossen glaubten, das Weltende, das Ende aller Dinge, sei nahe. Die altersschwache Welt stürzt in sich zusammen, die Wände und das Dach zittern. In Ezechielhomilie 1,5 spricht Gregor davon, wie die Welt unter der Last des Alters und den wachsenden Beschwerden dem Tode nahe ist ... nunc ipsa sua senectute deprimitur et quasi ad vicinam mortem molestiis crescentibus urgetur (PL 76,1080 C). In der 7. Brevierlektion des 1. Adventsonntags ist gleich am Anfang die Rede vom senescens mundus, eine Idee und Theorie vom Greisenalter der Welt und des Römerreiches, über die viel geschrieben worden ist. Vor dem Regierungsantritt des Kaisers Augustus glaubte man, daß das Ende der Welt nahe. Wiederum war es in der großen Pest unter Mark Aurel, daß diese Meinung von vielen geteilt wurde. In der Katastrophenzeit unter und nach Kaiser Decius schildert Cyprian in seinen Schriften Ad Demetrianum und De mortalitate wie die Fruchtbarkeit des Bodens nachlasse, die Quellen versiegten, die Bergwerke erschöpft seien, Kinder mit grauen Haaren zur Welt kämen. „Sieh nun, die ganze Welt wankt und fällt zusammen und bezeugt ihren Einsturz nicht nur mehr durch das Alter, sondern durch das Ende aller Dinge" (De mort. 25, CSEL 3, 313,4—5, Bibl. d. Kirchenvät. 34,253). Soweit Cyprian in Betracht kommt, wissen wir, daß es sich bei ihm mehr um eine Augenblicksstimmung gehandelt hat, die von einer zukunftsfroheren Stimmung abgelöst wurde; sonst hätte er nicht in seiner etwa 256 verfaßten Schrift De bono patientiae im 4. Kap. (CSEL 3,399, Bibl. d. Kirchenvät. a.a.O. 292 f) die Langmut Gottes in einer so schönen Naturschilderung beschreiben können.

Auch Heiden kennen wir, die gegen die Weltuntergangsstimmung sich wandten. So hielt der im 1. nachchristlichen Jahrhundert lebende Columella seinen über das Nachlassen der Bodenfruchtbarkeit klagenden Mitbürgern vor, daß ihre eigenen Fehler daran schuld seien, weil sie die Landwirtschaft dem schlechtesten Sklaven wie einem Henker überließen, während doch bei den Vorfahren die Besten den Boden bereitet hätten.

Bei Gregor finden wir kein weltliches oder profanes Motiv, das er gegen die Weltuntergangsstimmung geltend machen würde. Als Mensch ist er vielmehr dieser Stimmung verfallen. Um 600 schreibt er an den Bischof Maximus von Salona, daß ihn der Slaweneinfall in Istrien stark bedrücke und verwirre und daß den nach ihnen lebenden Geschlechtern schlimmere Zeiten bevorstünden (3).

Seiner ganzen Einstellung entsprechend überwindet Gregor die allgemeine Niedergeschlagenheit mit religiösen Mitteln und Gedanken: Mit dem Verluste und mit der Einsicht in die Vergänglichkeit der irdischen Dinge will uns Gott nur zeigen, daß sie nicht des Menschen letztes Ziel sein können, daß wir uns vielmehr den ewigen Dingen zuwenden müssen. So wie Gregor mit seinem Wort und vor allem durch seine mutigen und umsichtigen Taten die allgemeine Lethargie überwand, so mahnte er seine Zuhörer, sich wie ein guter Soldat für alle vorkommenden Fälle, also auch für den Weltuntergang, zu wappnen:

Minus enim jacula feriunt, quae praevidentur. Die Geschosse richten weniger Schaden an, wenn man ihren Lauf vorausbeobachtet. Das Vorauswissen ist ein Schild, mit dem wir erträglicher — tolerabilius — die Übel dieser Welt gleichsam auffangen können, damit sie ohne Schaden abprallen. Sie können weniger Schmerz zufügen, weil wir nicht ungeschützt dastehen. Das Vorauswissen bedeutet also ein Beherrschen der Lage in vorausschauender christlicher Bereitschaft. Zu beachten ist auch der Rhythmus ... eo minus perturbent venientia, quo fuerint praescita.

Mundi mala, hier beide Begriffe vereinigt, während sie oben getrennt standen. Mundus und saeculum sind in Gregors weltabgewandter Stimmung der Gegensatz zur kommenden besseren Welt, so auch in den Briefen Gregors vgl. O'Donnel 139. Im folgenden gibt Gregor Mahnungen, wie man sich beim Eintreffen mancher Vorzeichen des Weltunterganges zu verhalten habe, sie lauten: Habet keine Angst — nolite terreri, und: Überleget genau — Pensanda sunt verba Redemptoris. Das Ergebnis seiner Betrachtung teilt Gregor ein in zwei Betrachtungspunkte: aliud interius, aliud exterius, innere und äußere Leiden. Die bella sind von den äußeren Feinden, hostes, erregt, die inneren Feinde sind die Unruhen, seditiones ad cives, welch letzterer lateinischer Ausdruck (-ónes ad cives) eine Schlußklausel enthält. Dies wird näher erklärt mit den Leiden, die wir teils von den äußeren Feinden, teils von Brüdern zu erdulden haben. Man kann aber nicht behaupten, daß die in dem Satze Ut ergo nos indicet ... enthaltene nähere Erklärung unbedingt notwendig wäre, sie ist schon im vorhergehenden Satze enthalten, nur daß die Mitbürger mit Brüdern bezeichnet werden. Wir haben es hier wohl mit einer rhetorischen Erweiterung zu tun. An dem Sinn von hostis kann hier kein Zweifel sein, es ist auch in die Mehrzahl gesetzt; in der Einzahl bezeichnet es bei Gregor wie bei anderen Vätern oft den bösen Feind (O'Donnel 142). An unserer Stelle wird Gregor wohl an die Langobarden, die Italien so beunruhigten, und an die über Istrien eindringenden Slawen gedacht haben.

(3) MonGermHist Ep. II 249 ... et affligor vehementer et conturbor ... et foris a gentibus et intus a iudicibus conturbamur. Zu foris und intus ist zu nehmen Deut 32. 25: foris vastabit eos gladius et intus pavor. Zu Maximus von Salona s. Funk 37f. Über die slawische Völkerwanderung s. Ziegler A. W., Das Verhalten d. kirchl. Oberhirten i. d. slaw. Völkerwanderung d. 6. u. 7. Jahrh., in „Episcopus", Festschrift f. Kard. Faulhaber, Regensburg 1949, 110—127.

Das sind lauter Ereignisse, die vorangehen müssen. Sed his malis praevenientibus . . . will besagen, daß diesen vorausgehenden Drangsalen noch nicht gleich das Weltende folgt, sondern es müssen Völker und Reiche gegeneinander aufstehen und andere Heimsuchungen kommen, nämlich zu den genannten hinzu Erdbeben, Seuchen, Hungersnöte, erschreckende Himmelserscheinungen und große Zeichen. Alle diese Vorzeichen sind bei Lukas 21, 9 ff angegeben. Darnach gehen der letzten Drangsal viele andere Drangsale voran. Gregor ist sogar der Meinung, daß er und seine Zeitgenossen mehr erleben müssen als in den Büchern vorausgesagt ist, so viel Unheil ist nach seiner Meinung über seine Zeit gekommen. In der 1. Evangelienhomilie, von der wir einen Auszug in den drei Lektionen der III. Nokturn des 1. Adventsonntags haben, meint er von dem Völkerkampf und Völkeransturm: . . . plus iam in nostris temporibus cernimus, quam in codicibus legimus. Den Sinn der vielen Drangsale, die vorangehen, sieht er darin, daß mit ihnen die ewigen Strafen, die folgen, angedeutet werden sollen. Mit „Et ideo post bella . . .“ nimmt er einen früheren Gedanken wieder auf, nämlich, daß noch nicht das Ende eintritt, und mit dem Satze „quia multa debent mala praecurrere...“ wiederholt er ebenfalls den eben geäußerten Gedanken vom Sinn der vorangehenden Drangsale. Wir haben also zwei Wiederholungen oder, wenn man anders sagen will, Erweiterungen. Gregor hat es getan, einmal um sich noch mehr zu verdeutlichen, und zweitens aus stilistischen Gründen. In der Lectio VIII hat er von „Surget gens contra gentem“ bis „...signa magna erunt“ die Worte der Schrift angeführt. Dann folgt sein eigener homiletischer Kommentar, der einen bestimmten parallelen Aufbau verrät, wie aus der folgenden Anordnung der Satzteile hervorgeht:

(1) Ultima tribulatio
(2) multis tribulationibus praevenitur;
(3) et per crebra mala, quae praeveniunt,
(4) indicantur mala perpetua, quae subsequentur . . .
(5) multa debent mala praecurrere,
(6) ut malum valeant sine fine nuntiare.

Wir haben die einzelnen Sätze und Teile, auf die es ankommt, herausgehoben und jeden mit einer Nummer versehen. Es sind drei Paare, nämlich (1) + (2), (3) + (4), (5) + (6), im ganzen eine Periode von 6 Satzteilen, die stilistisch und gedanklich einander entsprechen und aufeinander abgestimmt sind. In (1) entspricht das Ultima lautlich mit fast denselben Buchstaben dem multis von (2) und tribulatio ist in (1) und (2) verwendet. Alle drei Paare sind sentenzenartig geformte Sätze, besonders (3) + (4) und (5) + (6); dazu kommt, daß die beiden letzteren Paare einen rhythmischen Klang besitzen, der durch Wortspiele und ähnliche Endlaute (homoioteleuton) verstärkt wird. Wortspiele in (3) bis (6) sind die verschiedenen Wendungen mit mala, dem crebra mala von (3) entspricht das umgekehrte mala perpetua von (4). Die Verba mit der Vorsilbe prae- sind dem subsequentur gegenübergestellt, die Endsilben auf — tur und auf -re sind wohl ein beabsichtigter Endreim. Wir haben (5) und (6) zu den ersten vier Sätzen genommen, obwohl im Texte nach (4) ein Zwischensatz steht. Wir dürfen aber diese Zusammenstellung vornehmen, weil mit (5) wieder der gehobene Sentenzenstil mit einem Parallelismus aufgenommen wird. Es ist jedenfalls aus der ganzen Periode ersichtlich, daß Gregor auch die Kunstprosa anzuwenden weiß. Sie ist ihm ein Mittel zu einem höheren Zweck, der darin besteht, daß er mit aller Eindringlichkeit auf die Schrecken ohne Ende hinweist, die beim wirklichen Weltenende, dem Weltgerichte für die Schuldigen anheben werden, die sich nicht durch die Vorzeichen haben warnen lassen.

In der Lectio IX setzt sich Gregor die Aufgabe, nachdem so viele Anzeichen der kommenden Wirrnis aufgezählt sind, sie bei der Betrachtung im einzelnen durchzugehen. Es entspricht seinem Einteilungsbedürfnis, wenn er vier Punkte aufstellt, von denen je zwei Antithesen sind: 1) Himmel und 2) Erde, 3) Elemente und 4) Menschen. Dazu vergleiche man die antike Einteilung in vier Elemente, Wasser, Luft, Feuer, Erde. Gregor gibt zu seinen vier Punkten eine Erklärung aus der Hl. Schrift, die ihm allein maßgebend ist. Surget gens contra gentem, das ist die Wirrnis, die Unordnung unter den Menschen. Was bei seiner Vierteilung an letzter Stelle stand, nimmt er zuerst, also

a) Surget gens contra gentem = perturbatio 4) hominum.
Bei den Erdbeben würden wir erwarten, daß er die Erde meint, aber er sieht in ihnen den vom Himmel kommenden göttlichen Zorn, also

b) terraemotus = respectus irae 1) desuper

respectus ist das Hinsehen, die Betrachtung, es will also heißen, daß wir den Zorn von oben hier betrachten sollen. Gedacht hat Gregor wahrscheinlich an die vielen biblischen Wendungen vom Zorn Gottes über sein Volk, z. B. Ps 73,1: Iratus est furor tuus super oves pascuae tuae, Zach 10,3: Super pastores iratus est furor meus u. a.

Es bleiben uns noch 2) Erde und 3) Elemente. Die Pest sucht die Erdenkinder auf, sie befällt die einen, die anderen übergeht sie, die Hungersnot ist auch eine Geißel auf Erden, daher

c) pestilentiae = inaequalitas corporum
fames = sterilitas terrae } = 2)

Der Begriff der Verwirrung — perturbatio geht bei Gregor über in den der Unordnung, Ungleichheit, Anomalie — inaequalitas, den er weiter unten nochmal verwendet. Die Hungersnot führt er, hier auch wieder als antiker Mensch denkend — der antike Mensch dachte wenig an national-ökonomische Beziehungen, Columella ist einer der wenigen gewesen, die hier an die wahren Ursachen rührten — auf Unfruchtbarkeit des Bodens zurück.

Der 3.) Punkt, die Elemente, ist bei der Erklärung Gregors der letzte, es sind der Schrift entsprechend

d) terrores de coelo et tempestates = inaequalitas aëris.

Man nehme hier zu Ezech. Hom. 26, 10 (PL 76, 1203 A-B). Das Erscheinen des Herrn zum Gerichte: . . . apparebit, coelis ac terris ardentibus, cunctis videlicet elementis in sui obsequii terrore commotis. Die Unordnung erstreckt sich auf alle Elemente, die vom Schrecken erfaßt sind, auf alles, was zwischen Himmel und Erde sich befindet, speziell dann die Erschütterungen des Luftraumes. Zu den Stürmen sagt Gregor in der gleichen 35. Homilie: Im Winter stellen sich gewöhnlich Stürme ein. Aber wir haben erst sehen müssen, wie ganz gegen die gewöhnliche Ordnung (inaequalitas!) im Sommer die winterlichen Regenstürme eingetreten sind. Wenn Stürme zu ihrer regelmäßigen Zeit kommen, so bedeutet das nichts, aber wenn sie außerhalb der rechten Zeit kommen, dann ist es anders (PL, lc. 1260 BC).

In der ersten Homilie, mit der Gregor seine Predigtreihe eröffnet hat — siehe hierzu die Lectio IX am 1. Adventsonntag — meinte er noch: Signa vero in sole, et luna, et stellis, adhuc aperte minime vidimus, aber daß auch sie nicht ferne sind, sei aus der Veränderung in der Luft zu entnehmen.

Wenn wir alles überblicken, so ergibt sich folgendes Schema:

1) coelum = b) terraemotus = ira desuper;
2) terra = c) pestilentiae = inaequalitas corporum; fames = sterilitas terrae;
3) elementa = d) terrores de coelo; tempestates = inaequalitas aëris;
4) homines = a) gens contra gentem = perturbatio hominum.

Die Reihenfolge ist in der Erklärung Gregors 4) 1) 2) 3). Wir haben eine Umstellung, bei der der letzte Begriff vorangeht, und wir haben eine Symmetrie, bei welcher die beiden äußeren Glieder 1)b) und 4)a) einteilig sind, während die mittleren Glieder 2)c) und 3)d) in beiden Teilen verdoppelt sind. Gregor bedient sich also eines Kunstmittels, er verrät System und Kunst in seinem freien Vortrag, das Ideal der antiken Rede war ja freier kunstvoller Vortrag.

Eine gewisse Schlußanwendung ist der Satz: Quia ergo omnia consummanda sunt . . . Weil alles seinem Ende entgegeneilen muß, darum muß nach den Weissagungen alles vorher aus den Fugen gehen. Der Satz

in cunctis deliquimus — in cunctis ferimur

ist eine Sentenz, enthält eine doppelte Anaphora, eine doppelte Klausel, und einen gewissen Endreim. Eine inhaltliche Parallele hiezu ist Dan 3,29:

deliquimus in omnibus. Hier schlägt Gregor ein Motiv an, das dem antiken Menschen nahelag, es ist das Motiv der Allverbundenheit des mit der Natur und Welt sich verbunden fühlenden Menschen. Wir haben in einer großen Gemeinschaft an allem teil, wir tragen eine Allschuld mit uns, weil wir mit allem, in der Gemeinschaft mit allem und durch Mißbrauch aller Dinge gesündigt haben. Es besteht eine Schuldverhaftung aller für alle und für alles, wir werden mit allen mitgestraft, und die Natur muß an unseren Strafen und an der Strafe für die Erbsünde mittragen.

Den Vers Et pugnabit pro eo hat Gregor aus Sap 5,21 genommen, er zitiert ja mit Vorliebe das Buch der Weisheit. Dort heißt es, daß Gottes Heiligkeit gegen die Bösen kämpft und zur Bestrafung die ganze Schöpfung als Waffe verwendet. Gregor hat Et pugnabit pro eo, während die Vulgata besser cum illo schreibt. Gegen die schuldverbundenen Bösen und Sünder kämpft die gottverbundene Schöpfung. Die insensati sind Toren, weil sie es wagen, gegen eine solche Macht zu kämpfen. Die LXX hat *συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας*, die Vulgata mit ihrem cum illo ist also wörtlicher. Es ist das Bild des Heerführers der alten Zeit gebraucht, der mit seinen Truppen und seinen Bundesgenossen auszieht, um die Feinde zu schlagen. Die ganze Welt ist der Bundesgenosse Gottes, wenn Gott die Sünder strafen will. Womit einer sündigt, damit wird er gestraft. Auch die Natur zieht mit aus zum Kriege — das griechische Wort syn-ek-polemaesei ist so plastisch, daß man gleichsam den großen Weltenherrn ausziehen sieht mit seinem großen Gefolge. Die Elemente dieser Welt vollziehen im Auftrage ihres Kriegsherrn das innerweltliche Gericht an den Sündern, sie stellen das Vorspiel, das Vorstadium des Endgerichtes dar. Das Vorspiel ist in einzelne Teile zerlegt, die nacheinander abrollen, wir sind mitten im Gerichte, das Gott mit der Welt hält; das Gericht ist bereits im Gange. Es ist ein gewaltiges Gerichtspanorama, das Gregor in unserer Lektion enthüllt.

Bei aller Zeitgebundenheit sind es doch die überzeitlichen, ewigen Wahrheiten, die hier eingeschärft werden. Das Ende der Welt nach dem Evangelium, die Weltuntergangsstimmung bei Christen und Heiden, die alte Weisheit von der irdischen Vergänglichkeit, das bereits im Gang befindliche Weltgericht, alles dies sind Motive, die der Brevierbeter für seine Praxis der Brevierlektion aus der 35. Evangelienhomilie Gregors d. Gr. unschwer entnehmen kann.

Humanismus und Katholizismus

von Mario Bendiscioli, Mailand

Der Humanismus in der allgemeinen Bedeutung des Wortes ist die Bewegung, die am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts die Schriftsteller des klassischen Altertums, besonders des römischen, sich zum Vorbild nimmt, indem sie deren Sprache, Stil und literarische Formen nachahmt und deren Wesen, Ideen und Gefühle sich aneignet. Die Wertschätzung der griechisch-römischen Klassiker kann man heute, auch wenn sie sich in polemischem Gegensatz zur Sprache und zum Inhalt der mittelalterlichen Scholastik uns darstellt, im Lichte der Forschungen der letzten fünfzig Jahre nicht mehr als eine ganz neue Tatsache in der Entwicklung des mittelalterlichen Lebens und der mittelalterlichen Kultur betrachten.

Diese Kultur, die als bewußte Erbin der Kirchenväter, besonders der lateinischen, wie Lactantius, Hieronymus, Ambrosius und Augustinus, sich fühlte, hatte tatsächlich auch die Synthese, die die Kirchenväter zwischen der klassischen Kultur und dem christlichen Geiste verwirklicht hatten, in sich aufgenommen. Die Redekunst der Alten zeigte sich bei Augustin und Boëthius und anderen im christlichen Gewande. Die Geschichte Roms war in jene der „civitas christiana" eingereiht worden; die Heldentaten des frommen Aeneas wurden wie eine Voraussetzung des christlichen Heldenlebens betrachtet. Es hatte zwar Stimmen von Mißtrauen gegeben, ja man verurteilte sogar jene Schriftsteller, weil sie die heidnischen Mythen und die zügellosen Sitten priesen; aber Tertullian war ziemlich allein geblieben, und die zur Zeit des heiligen Hieronymus noch lebendige Polemik empfahl noch Vorsicht im Gebrauch der antiken Schriftsteller; aber es war nicht mehr eine radikale Verurteilung der lateinischen „humanae litterae", die nun als Grundelemente auch in der Erziehung der Christen anerkannt wurden.

Es war das Gefühl dieses bildenden Wertes der klassischen Schriftsteller, das die Mönche die Handschriften der Klassiker eifersüchtig aufbewahren ließ, und das sie bewog, dieselben abzuschreiben und abschreiben zu lassen, auch wenn sie selbst nicht im Stande waren, den Sinn jener Handschriften richtig einzuschätzen, und wenn dieselben ihren unmittelbaren asketisch-frommen Interessen auch fremd vorkamen. Dieser Humanismus, als Pflege und Studium der klassischen Schriftsteller, bildet schon im Mittelalter eine lebendige Bewegung, auch wenn sie in vielen Gegenden und in gewissen Zeiten noch unterirdisch bleibt, und nur hie und da, wie zum Beispiel in der karolingischen Renaissance des neunten Jahrhunderts, ans Tageslicht tritt. Sie taucht im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, von der arabischen, besonders von der averroistischen, Wissenschaft stark bekämpft, empor, und wird

bekanntlich zu einer mächtigen Strömung, die sich der Kultur sowie dem ganzen Leben aufdrängt, und diesem im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte sein Gepräge gibt.

In diesen Jahrhunderten nimmt der Humanismus ganz besonders in Italien eine eigene Physiognomie und einen spezifischen Charakter an, er preist die Alten als Vorbild, er sucht ängstlich nach den Handschriften der alten Schriftsteller, die unter dem hundertjährigen Staub der klösterlichen Bibliotheken verborgen lagen. Er zeigt eine Vorliebe für das ciceronianische Latein gegenüber dem mittelalterlichen Schullatein und ahmt die antiken literarischen Formen nach. Es bleibt aber nicht beim bloßen Nachahmen, die Gelehrten analysieren vielmehr die Grammatik, den Stil der alten Schriften, die Philologen vergleichen und verbessern die Handschriften, und schließlich kommen auch die Denker, welche die ethisch-metaphysischen Prinzipien der klassischen Schriftsteller neubearbeiten und sie mit Begeisterung als in der Gegenwart nachzuahmende Ideale zeigen.

Die humanae litterae Ciceros und Vergils, des Livius und Tacitus, des Seneca, Plinius' des Aelteren und des Statius enthalten die Weisheit, welche die großen Gestalten der Geschichte Roms erzeugt hat; daher werden sie wie ein Grundelement in der Bildung des Menschen, des Christen betrachtet. Daher hat der Humanismus, neben der philologisch-kritischen Richtung, auch eine durchaus erzieherische und gerade diese Richtung wird vom Humanismus des Nordens am meisten ausgewertet.

In historisch-kultureller Hinsicht ist also der Humanismus das literarische Phänomen, welches die antiken Schriftsteller, ihre literarischen Formen, Ideen, und die von ihnen gefeierten Einrichtungen, wieder entdeckt und preist. Von ihm stammt die literarische Nachahmung, die philologische Gelehrsamkeit, die zur Aufnahme ihrer Ideen und ihrer Lebensweise führt und die eben die Renaissance kennzeichnet.

Den Begriff Humanismus darf man aber auch in einem weiteren Sinne, in einem sozusagen metaphysischen und theologischen Sinn verstehen, das heißt als eine Behauptung des Wertes des Menschen an sich, als besondere Einschätzung des Menschen Gott und der Natur gegenüber, im Gegensatz zu Verneinungen eben dieses Wertes, die von besonderen philosophischen und theologischen Lehren herkommen. Eine solche Deutung des Humanismus tritt entscheidend in einigen zeitgenössischen Denkern, besonders in französischen, wie Jacques Maritain und Abbé Masure auf; aber sie erscheint auch mit genügender Klarheit in den zahlreichen Abhandlungen „de dignitate hominis" aus dem fünfzehnten Jahrhunderte, von denen jene von Johannes Pico de Mirandola die bekannteste ist. Gegen die Anschauungen, besonders averroistischer Herkunft, welche den Menschen zu einem wertlosen Glied in einer notwendigen Kette von Ereignissen herabsetzten, oder in ein rein passives Werkzeug der göttlichen Willkür verwandelten, behauptet sich schon in jener Zeit die Forderung, das Persönliche im Menschen, seine Selbstentscheidung bezüglich seines eigenen Schicksals zu retten und sein eigenes Los im Jenseits mitbestimmen zu können.

Der innere Grund des Überganges von einem vorwiegend literarischen zu einem mehr philosophischen Humanismus ist auf verschiedene nicht immer gleichmäßig überzeugende Art angegeben worden, und zwar offenbar unter dem Einfluß von besonderen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Anschauungen, die einer allzustarken Vereinfachungssucht und der Tendenz, gewisse humanistische Werte zu verabsolutieren, zuzuschreiben sind. Es ist aber nicht leicht zu bestreiten, daß es eine enge Verbindung zwischen diesen beiden Richtungen gibt. Unzweifelhaft hat der historische Humanismus als Erneuerung der „bonae litterae" und der Kultur, der Kunst und der Denkweise der Alten sowie ihrer Lebensweise, zur Stärkung des Wertes des Menschen, des Bewußtseins seiner Möglichkeiten, und seiner Selbständigkeit Gott und Natur gegenüber nicht wenig beigetragen. Die philosophischen Anschauungen, die sich in der modernen Zeit von den traditionellen theologischen Prinzipien losgetrennt haben, sind in der Atmosphäre des historischen Humanismus erarbeitet worden, indem man den Grundsatz einer freien Kritik der Texte anwandte. Es war aber nur eine bestimmte Richtung im Humanismus, welche zur Aufklärung führte und von dieser zur Aufstellung der vielen philosophischen Systeme geführt hat, die von transzendenten Werten absehen. Offen bleibt natürlich die Frage, ob diese Entwicklung des historischen Humanismus geradlinig war, wenn ja, dann muß man nachweisen, daß die religiösen Erscheinungen im Humanismus z. B. seine Überzeugung, daß die menschlichen Werte durch jene der göttlichen Offenbarung ergänzt werden, nur überlebende patristisch-mittelalterliche Anschauungen waren.

In diesem Lichte zeigt sich auch das Problem der Beziehungen zwischen Humanismus und Katholizismus, und zwar einerseits die Geschichte der Beziehungen zwischen dem literarischen, sprachlichen und philosophischen Humanismus des vierzehnten, fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts, und den Männern sowie den Einrichtungen des Katholizismus jener Periode, anderseits die soziologische Analyse der Beziehungen zwischen dem Humanismus mit seiner Behauptung der menschlichen Werte, und dem Katholizismus als Lehre und Einrichtung, welche diese Werte in ihrem ganzen Reichtum umfassen will. Diese Seite des Problems wollen wir prüfen; aber wir verhehlen uns die Schwierigkeit einer solchen Aufgabe nicht.

Über die historischen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Humanismus als „renovatio bonarum litterarum" gibt es sehr verschiedene Meinungen. So zum Beispiel jene Nietzsches, der im Humanismus die Wiedergeburt des Geistes der frohen Wissenschaft und des natürlichen Lebens der Alten im Gegensatz zur transzendenten und asketischen Anschauung des mittelalterlichen Katholizismus sieht; so jene von Burckhardt, der im Humanismus den Menschen feiert, der sich in seiner natürlichen Wirklichkeit außerhalb der kirchlichen und dogmatischen Überlieferung behauptet, und der sich der idealisierten Beispiele der Alten bedient, um ein Leben, das wesentlich persönlichen Forderungen gehorcht, zu entfalten. Dieser Gegensatz zwischen dem Humanismus und seinen Entwicklungen in der Renaissance einerseits und dem asketischen und büßenden Geiste des Katholizismus andererseits ist schon im

Lager des Katholizismus am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts von Savonarola und seinen Anhängern, den sogenannten „Piagnoni", im Mittelpunkte der humanistischen Kultur und des humanistischen Lebens der Renaissance, im Florenz eines Lorenzo de' Medici, offen behauptet worden, und beeinflußte lange Zeit hindurch das Urteil der frommen Leute über den Humanismus.

Scharfsinniger hat Burdach den Humanismus als Programm einer allgemeinen Erneuerung des Lebens, des Individuums und der Gesellschaft, der Kirche und des Staates, mit den mittelalterlichen Reformbestrebungen in Verbindung gebracht, von diesen Bestrebungen sind die bekanntesten jene des Abtes Joachim da Fiore und Dantes. Nach Burdach ist der Begriff der Wiedergeburt religösen Ursprungs und dringt von den Kreisen der kirchlichen und politisch-sozialen Reformatoren in die Gedanken der humanistischen Bewegung — nur daß diese sich besonderer Vorbilder und Begriffe bedient und außerdem eigene Wege geht.

Diesen Bestrebungen liegt zugrunde die christliche Idee, daß das Leben eine ständige „metanoia" ist und daß dieses eine gründliche „regeneratio" nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gesellschaft verlangt.

Pastor, der Historiker der Päpste, hat bekanntlich eine christliche humanistische Renaissance von einer heidnischen humanistischen Renaissance unterschieden: zu der ersten rechnete er die Humanisten und Künstler, die die Achtung vor der christlichen Sittenlehre und die Ehrfurcht vor den kirchlichen Überlieferungen und Einrichtungen treu bewahrt haben, zur zweiten rechnete er die Humanisten, die von den Alten auch die Lehren und die Lebensweisen, die im Gegensatze zu den christlichen Sitten und Lehren waren, angenommen haben, die sich der von der besseren Kenntnis der griechisch-lateinischen Schriftsteller gelieferten philologischen Mittel bedient haben, um Einrichtungen sowie Sitten und Lehren der Kirche anzugreifen; dies ist aber ein mehr äußerlicher Unterschied, da er das Problem der inneren Beziehungen zwischen der humanistischen Bewegung und dem Katholizismus offen ließ. Und tatsächlich fühlte Pastor selbst die Notwendigkeit, in der neuen Ausgabe der ersten Bände seiner Geschichte diesen Standpunkt einer neuen Prüfung zu unterziehen.

Mehr auf die Fortdauer des Bisherigen als auf den Gegensatz zu ihm weisen jüngere Erforscher des späten Mittelalters und der Renaissance hin. So Huizinga und Herbert Werner Rüssel, dieser besonders in seinem bekannten Werk, „Gestalt eines christlichen Humanismus", Amsterdam 1940. Beide unterstreichen die Vielfältigkeit der Gedanken, die das Mittelalter aufweist, und eignen sich die Betrachtung Burdachs über die religiöse Natur des Motivs der „renovatio" an, das den mittelalterlichen Katholizismus durchdringt und das im Humanismus die Form einer „renovatio" des literarischen Geschmacks annimmt.

In dieser Auffassung des Humanismus nimmt einen besonderen Platz die humanistische „renovatio", die Wiedergeburt des römischen Altertums ein. Burdach allerdings will eine Einschränkung machen, indem er sagt: „Diejenigen, die das Wort Wiedergeburt und das ihm

zugrunde liegende Bild zuerst brauchten, meinten damit nicht die Wiedergeburt des römischen Altertums, nicht die Wiederbelebung von etwas Totem, einer toten Kultur, nicht die Wiederherstellung einer zerstörten Welt. Vielmehr dachten sie an sich, ihr eigenes Selbst und ihr eigenes gegenwärtiges Leben, an die eigene menschliche Wiedergeburt, an die Erneuerung ihres Menschentums. Es ist der bekannte christliche Begriff, an den sie anknüpfen, der uns allen aus den paulinischen Briefen und aus dem Dogma vom Sakrament der Taufe und der Buße geläufig ist. Das Bild des neuen Lebens, der Wiedergeburt, beherrscht bereits das Zeitalter Bonaventuras, Dantes, Petrarcas, Boccaccios, Rienzis, es bleibt im fünfzehnten Jahrhundert wirksam und wird im sechzehnten Jahrhundert zu dauernder Gültigkeit fixiert. Und dieses Bild bezieht sich von Anfang an auf mehr als die Studien, dient schon bei seinem ersten Aufkommen dem Verlangen der führenden Männer nach einem Umschwung, nach einer Umgestaltung der geistigen Kultur, zunächst der Kirche und des Staates, später überwiegend der Literatur, der Kunst des sittlichen und sozialen Lebens als Ausdruck. (Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 96 7.) Auch Rüssel ist vollkommen einverstanden, daß man die Renaissance allgemeiner, nicht bloß literarisch, ausdeute, und dies eben, um die Hierarchie der Werte, wie sie von den Humanisten gelehrt wurde, festzuhalten und das Zusammenwirken verschiedener Motive zu zeigen; er erinnert den Leser an einen Glückwunschbrief des Erasmus von Rotterdam an Papst Leo X. aus dem Jahre 1516, wo unter den „praecipua generis humani bona", die wiederbelebt werden sollten, zuerst die „pietas christiana", aber gleich danach die teils vernachlässigten, teils verdorbenen „optimae litterae" genannt werden.

Durch eine besondere Betonung des römischen Elementes als Inhalt der humanistischen „Renovatio" und durch die Identifizierung dieses römischen Elementes mit dem Papsttum und dem Rom der Päpste charakterisiert sich dagegen die Ausdeutung des Humanismus im italienischen Literaturhistoriker Giuseppe Toffanin, in seinem Werk „Storia dell'umanesimo" (1935, 3. Auflage). Dieser sieht in der humanistischen Bewegung eine Reaktion gegen den Averroismus, eine Lobpreisung der antiken Weisheit, welche durch die göttliche Wissenschaft der Kirchenväter ergänzt wird; eine Reaktion gegen die weltliche Wissenschaft, welche von den Arabern herkam und im lateinischen Averroismus eines Siger von Brabant und anderer vertreten war. So ist der Humanismus für Toffanin in seiner ersten und inneren Inspiration eine Art Vorhut der katholischen Reaktion gegen die Einwände, welche die Averroisten gegen die christliche Weisheit erhoben hatten. Und da die Araber die römische Welt und deren Ereignisse entwerteten, weil sie dieselben für ein einfaches Produkt natürlicher Gesetze und der Gestirneinflüsse hielten, so betrachteten die Humanisten, z. B. Petrarca, Roms Geschichte als „ein rein geistiges Geschehnis". In diesem Lichte betrachtet erscheinen Petrarcas historische Werke „De viris illustribus", „Rerum memorandarum" und das Epos „Africa" unserem Toffanin als eine „Apologie der römischen Welt". Toffanin behauptet, daß Petrarca, ganz besonders in seinem Epos „Africa", Rom und die universalen Werte des Christentums verbindet. So steigt Scipio „zu einer Synthese der von der Vorsehung bestimmten christlichen

Werte des ersten Rom empor“ (S. 138); das Epos wird so „mehr als eine christliche Aeneis; es wird eine christliche Fortsetzung der Aeneis“ (S. 141 und 143). In dem Epos „wird die historische Transzendenz mehr im Geiste des heiligen Augustin gedacht . . . Es handelt sich nicht darum Aeneas und Scipio mythisch zu feiern, sondern vielmehr, in der Handlung des ersteren und im Siege des letzteren jenen Willen zu sehen, der den Weltlauf lenkt.“ „Wie in dem ‚De officiis ministrorum' — so fährt Toffanin fort — der Hl. Ambrosius dem Scipio die Propheten Gottes, Moses und Elias hatte gleichstellen wollen . . ., so vergeistigt Petrarca, in den Spuren der Kirchenväter wandelnd, in seinem Epos ‚Africa' bis zum äußersten die Geschichte des ersten Rom.“ (S. 142.) Petrarca teilt mit Joachim da Fiore, mit Dante und Rienzi das Motiv der „renovatio“: die Wiederherstellung soll aber in römisch-christlichem Sinn geschehen: „Der Erfolg der katholischen Reform wird — schreibt Toffanin — die Wiedergeburt des alten und christlichen Roms sein.“ (S. 150.) Das Papsttum wird lebhaft als der Fortsetzer der „Auctoritas“ der Alten in Rom auf religiös-sozialem Gebiete empfunden; deshalb ist Petrarcas Bedauern über das päpstliche Exil in Avignon nicht wenig heftig, und in dieser avignonischen Verbannung sieht man schon in apokalyptischen Farben die Zeichen einer Störung der heiligen Weltordnung, ein wesentliches Hindernis für die ersehnte „renovatio“. Die Förderer der lateinischen „humanae litterae“ sind so, für unseren Toffanin, die eigentlichen Förderer der katholischen „renovatio“, zum Unterschied von den Verfechtern der romanischen Literaturen und Sprachen, die — seiner Meinung nach — mehr den Einfluß der averroistischen Wissenschaft als den der überlieferten Weisheit verspüren lassen; einen Einfluß, der den in Rom sich konzentrierenden kirchlichen Einrichtungen mißtraut und immer bereit ist, sich gegen die Behörde, die in Rom ihren Sitz hat, zu empören. So zeigt sich nach Toffanin jene wesentliche Solidarität zwischen Humanismus und Katholizismus, die ihren besten Ausdruck während der Reformationskrise und in der katholischen Erneuerung vor und nach dem Trienter Konzil gefunden hat.

Diese Behauptung birgt in sich fast etwas, was den Eindruck erweckt, die Texte umbiegen zu wollen; sie hat aber den Vorzug, daß sie jene Seite des Humanismus unterstreicht, die sich unzweifelhaft während der Krise des sechzehnten Jahrhunderts gezeigt hat.

*

In mehr philosophischem als literarischem Lichte tritt diese innere Begegnung von Humanismus und Katholizismus hervor bei drei neuplatonischen Denkern aus dem fünfzehnten Jahrhundert, die bestrebt sind, auf vielfachem Gebiete eine „renovatio“ in der Denkweise, in Gefühl und in den sozialen und kirchlichen Einrichtungen zu verwirklichen: es ist Nikolaus von Cues, Marsilius Ficinus und Johannes Pico de Mirandola.

Nikolaus von Cues ging von der Scholastik aus, und durch die flämische und rheinische Mystik hatte er die neuplatonischen Quellen erreicht; seine Studien hatten ihn mit den Spekulationen der Araber vertraut gemacht; wie Valla, Enea Silvio Piccolomini, Papst Nikolaus II. forschte er nach alten Handschriften, so hatte er einen kulturellen und zugleich religiösen Universalismus aufgenommen, der sich bei seinen

kühnen Spekulationen über die „complexio oppositorum“ und bei seinen Hinweisen auf einen allgemeinen Theismus zugleich auch in der universalen erzieherischen Funktion äußert, die er den „bonae litterae“ zuschreibt. Sein Universalismus ist problematisch und positiv; er ist problematisch, weil er die Unbedingtheit gewisser historischer Werte bestreitet; er ist positiv, weil er die allgemein-menschlichen Forderungen annimmt, die sich in Ideen, Einrichtungen, religiösen Gebräuchen ausdrücken, und die er als lebendige Elemente in die humanistisch-christliche Tradition einzubauen versucht. „Das ist“ — so bemerkt Rüssel S. 130 — „das wahrhaft christlich Humanistische bei ihm.“

Auch Marsilius Ficinus, der Gründer der florentinischen platonischen Akademie, nimmt regen Anteil am Leben der Kirche und an der antiken geistigen Welt; aber nicht weniger stark ist in ihm das Verlangen, das asketische Moment des Neuplatonismus durch den heiteren Genuß der Wirklichkeit zu ergänzen. Er möchte die Weisen jeder Zeit und Nation in einer einzigen Gesellschaft vereinigen.

Das gleiche will auch Johannes Pico de Mirandola; er setzt sein Vertrauen auf die Kräfte der Vernunft und auf die Aneignungsfähigkeit des katholischen Dogmas; das kann man in seinen berühmten „Neunhundert Thesen“ feststellen, die er in Rom verteidigen wollte, die ihm aber Verfolgungen und manches Unglück einbrachten.

Bei diesen Neuplatonikern tritt der Humanismus wie eine „philosophia perennis“, wie eine geistige Einheit des Menschengeschlechtes auf, welche die verschiedenen Völker, Zeiten und Religionen umfaßt. „Bei Marsilius Ficinus stehen am Anfang aller Philosophie gleichberechtigt Moses und Zoroaster nebeneinander. Von diesen geht die Entwicklungslinie über Homer, Hermes Trismegistus, Orpheus, Pythagoras weiter zu Sokrates und Plato, an den über Origenes und Augustin die christliche Philosophie anknüpft . . . Nikolaus von Cues nennt Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles und die Neuplatoniker neben den Kirchenvätern, den Scholastikern und den Mystikern seine geistigen Ahnen . . . Er wagt es, in seiner Schrift „Cribratio Alchoran“ = Sichtung des Korans, auch die mohammedanische Welt in ihrem Eigenwert zu sehen und sie friedlich an die christliche Welt heranzubringen.“ (Rüssel, S. 138.) Und ein solcher umfassender und eklektischer Universalismus wird auch von Thomas Morus geteilt, wie man leicht in seinem Werke „Utopia“ lesen kann.

Sie alle wiederholten einstimmig das alte Motiv: „humani nihil a me alienum puto“, das sie aber auf typisch christliche Weise durch das Motiv „mihi vivere Christus est“ ergänzten. In diesen zwei Worten — so schreibt Henry Brémond, der Verfasser von „L'histoire du sentiment religieux en France“, in seinem Werk, „Autour de l'humanisme, d'Erasme à Pascal“, Paris, 1936, p. 49 — steckt ihr ganzes Programm. Man muß jedoch zugeben — führt weiter Brémond aus —, daß sie zu stark jene Punkte dieses Programms die sie mehr interessierten, nämlich die Rechte der Intuition, den Kultus der klassischen Meisterwerke, die Verehrung der Kirchenväter und des Textes der Bibel, die Bedingungen der moralischen Gewißheit, betonten, während sie mit zu heftiger Schärfe andere Wissenschaften kritisierend in den Schatten schoben, die doch Gemeingut der Menschheit waren.

Rein humanistisch ist in diesem Programm der Hinweis auf die Rhetorik sowie die Stelle, die ihr, neben den religiösen und ethischen Werten, angewiesen wird. „Was mich betrifft" — so schrieb Bembo in seinem bekannten Brief an Johannes Pico de Mirandola (bei Brémond, S. 51) — „bin ich der Meinung, daß, wie es einen Gott, Schöpfer aller Wesen sowie eine gewisse göttliche Form der Gerechtigkeit, Mäßigkeit und der anderen Tugenden gibt, so auch eine gewisse göttliche Form des Schönschreibens (recte scribendi speciem quandam divinam), eine absolut schöne Form, die Xenophon, Demosthenes, Plato und mehr als alle anderen Cicero in ihrer Seele ... hatten, wenn sie etwas verfaßten und schrieben ... Ich meine, daß auch wir, so wie sie, alle Anstrengungen machen müssen, um uns womöglich und am besten diesem Schönheitsbild zu nähern" (curandumque modis omnibus, ut ad eius formae simulacrum scriptis nostris, quoad fieri possit, quam rectissime quamque proxime accedamus).

Noch bedeutungsvoller drückt sich diese enge Verbindung zwischen Humanismus und Katholizismus beim großen Humanisten des Nordens Erasmus von Rotterdam aus. Es ist schon wahr, daß Erasmus gewisse Seiten und Einrichtungen des Katholizismus mit der ganzen Wucht seiner Satyre „Encomium moriae" und in seinen „Colloquia" gegeißelt hat und daß er eine Reform der Kirche verlangt hat, die auf eine Vereinfachung des Kultus, auf eine Rückkehr zur Bibel und den Kirchenvätern, auf eine Milderung des mönchlichen Asketismus gestützt wäre; und in diesem Sinn ist er als ein Föderer der lutherischen Reformation erschienen und auch ein solcher tatsächlich gewesen. Aber im Innern seiner humanistischen Denkweise stand er doch — man könnte sagen, gegen seine Vorliebe — diesseits der Barrikade, auf Seite des Katholizismus. Die Verteidigung des freien Willens gegen den lutherischen Pessimismus einer radikalen Verderbnis der menschlichen Natur war wirklich die unmittelbare Folge seines Humanismus; diese Verteidigung erkannte ohne weiteres die menschlichen Werte und die menschliche Würde, den „homo faber fortunae suae" an, was ein wesentliches Motiv des Humanismus war.

Und diesseits der katholischen Barrikade hielt ihn auch sein Universalismus, der ihn die Weisheit und Tugend auch eines Sokrates und Plato und anderer weiser und tugendhafter Männer des Altertums anerkennen ließ. Erasmus konnte gerade wegen seines Humanismus nicht die Anschauung des antipelagianischen Augustin, die damals von Luther und später von Jansenius erneuert wurde, annehmen, daß die Tugenden der Alten glänzende Laster waren, und alle Nichtgetauften wirklich zur Hölle verdammt waren. Erasmus war ein Zögling jener „devotio moderna", welcher die kulturellen Motive des Humanismus mystisch-gefühlsmäßig erfaßt hatte; es war bei ihm die Persönlichkeit Christi eine Synthese der Werte: „Exemplum nostrum Christus est, in quo omnes insunt beatae vivendi rationes. Hunc sine exceptione licebit imitari", sagt er im „Enchiridion militis Christiani" (can. VI, Ausgewählte Werke hgg. Holborn, S. 91). Auch bei Erasmus tritt das Universale des Christentums deutlich hervor, wie bei Nikolaus v. Cues und Marsilius Ficinus. Was man gewöhnlich erasmischen Irenismus, erasmische Toleranz nennt, erscheint nicht mehr

als eine Wirkung seines dogmatisch-religiösen Skeptizismus, sondern vielmehr als ein Zug seines katholischen Humanismus.

Im Lichte dieser Betrachtungen kann man nicht mehr für ein Paradoxon halten, was Henry Brémond im schon erwähnten Werk „Autour de l'humanisme, d'Erasme à Pascal" S. 65 geschrieben hat, nämlich, daß Erasmus „anathématisé par Luther et par la Sorbonne étroite et rageuse, malgré ses erreurs et ses demarches incertaines, avait été le précurseur de la Compagnie de Jésus. Entre lui, d'une part Maldonat et Molina de l'autre, Pole, Contarini, Sadolet avaient fait le pont"; Erasmus war beim Trienter Konzil geistig anwesend, trotzdem verschiedene seiner philologischen und exegetischen Werke verurteilt worden waren. Es ist das Verdienst eines deutschen Historikers, den Einfluß des Humanismus auf die Vorbereitung der Trienter Dekrete dargestellt zu haben, ich weise auf Professor Hubert Jedin hin und auf seine grundlegende Monographie über den Augustinergeneral und späteren Kardinal und Konzilsvorsitzenden Hieronymus Seripando: Jedin hat die geistige Entwicklung Seripandos dargestellt, die mit einem naiven platonisierenden Humanismus beginnt, dann neuplatonischer Augustinismus wird und später, von den Problemen der lutherischen und reformierten Polemik gedrängt, einige Anschauungen des antipelagianischen Augustin aufweist, aber ohne daß jene geistige Haltung geopfert wurde, die man echt humanistisch nennen kann. Es geschah sicher nicht ohne den wichtigen Einfluß von Seripando, daß — wie Brémond schreibt (S. 44):

„les idées remuées par les humanistes, le Concile de Trente, non seulement ne les a pas rejetées, mais après le travail d'épuration qui était nécessaire, il les a canonisées. La pensée chrétienne a vécu de ces idées depuis les grands théologiens du seizième et dix-septième siècle jusqu' à Newman . . ." Derselbe Brémond sagt an einer anderen Stelle, p. 51/52: „A côté des fermes représentants de la scholastique, l'humanisme siégeait à Trente, l'humanisme intègral chargé des glorieuses et bienfaisantes dépouilles de l'antiquité chrétienne et de l'antiquité classique. Aucune consigne n'arrêta sur le seul des assemblées conciliaires les ombres de tant d'illustres païens qu'avait baptisés la pieuse métaphysique d'Erasme et de Pic de la Mirandola. Ces ombres, il fallut bien les consulter et les entendre, lorsqu'on en vint à definir la blessure du premier Adam, Vulneratus in naturalibus. Socrate et Platon avaient quelque chose à dire sur cette blessure, un double témoignage à rendre et de l'impuissance de l'homme tombé et de l'excellence de la première création. Ils parlèrent. On les écouta. Humaniores litterae, humanior theologia. Oui! Plus humaine, non pas certs que la théologie de l'Evangile ou la théologie du Consensus patrum, mais moins inexorable, moins décourageante que certaines pages de saint Augustin, pages d'ailleurs obscures, corrigées par d'autres textes du même docteur . . ."

Dieser Humanismus, der gleichzeitig die Weisheit der Antike, den ciceronianischen Stil, die Wirksamkeit der menschlichen Kräfte und eine asketisch-religiöse Lebensweise anerkennt, dieser Humanismus, der die Eigenart der Individuen und Völker zu schätzen weiß, charakterisiert unter einem gewissen Gesichtpunkte den Katholizismus nach dem Trienter Konzil. Um ihn in einem solchen Lichte zu sehen, ist es notwendig, den didaktischen Humanismus der jesuitischen „ratio studiorum" mit dem theologischen Humanismus der molinistischen Lehre bezüglich der „Con-

cordia liberi arbitrii cum gratiae donis" und weiter mit dem Humanismus der Missionäre zu verbinden, der die Jesuiten De Nobili und Matteo Ricci wie indische Brahmanen und chinesische Mandarine sich kleiden, handeln, denken ließ.

An die Stelle des Universalismus der griechisch-römisch-christlichen Kultur, welcher das Wesen des Humanismus der Renaissance war und den der Katholizismus sich angeeignet hatte, trat allmählich ein anderer komplizierter Universalismus. Es ist eine Entwicklung, die noch im Gange ist, die sogar in gewissem Sinne noch in ihrem Anfang steht. Sie hat aber eine grundlegende Bedeutung, weil sie die weltumspannende Offenheit des Katholizismus, seine wesenhafte Bereitwilligkeit, die Mannigfaltigkeit des kulturellen und religiösen Lebens in die eigene Struktur hineinzunehmen, bezeugt; und dies eben Kraft seiner Universalität.

Ein solcher Anspruch von Universalität wurde bekanntlich von den katholischen Theologen als zum Wesen des Katholizismus gehörig bezeichnet, als — um die Worte Karl Adams in seinem „Wesen des Katholizismus" zu gebrauchen — das zweite Element ihrer inneren Katholizität, wegen seiner Bestimmung für das ganze Menschentum. Somit ist der Katholizismus „die umfassende Bejahung der gesamten Menschennatur, ihres Leibes wie ihrer Seele, ihrer Sinnlichkeit wie ihres Geistes. Es ist der ganze Mensch, an den sich die kirchliche Mission wendet . . . Die mit der Erbsünde eintretende Schwächung seiner Natur brachte nicht auch eine physische Verschlechterung oder gar Verderbung der leiblichen und geistigen Kräfte des Menschen mit sich. Von dieser Voraussetzung aus besteht für die kirchliche Mission die Möglichkeit, die Natur des Menschen, seine ganze Leiblichkeit, seine sinnlichen Bedürfnisse, seine Vernunft, seine Willensfreiheit in den Dienst des Gottesreiches einzustellen . . ." (S. 186/87). „Ein Zweifaches", fährt Karl Adam fort, S. 188, „ergibt sich daraus für die Katholizität, für die umfassende Werbekraft der Kirche: einmal ihr liebendes Verständnis für das Naturhafte im Menschen, für das Leibliche und Sinnliche sowohl wie für seine geistigen Anlagen . . . Die zweite Folgerung, die sich aus der Hochschätzung des Natürlichen im Menschen für die Werbekraft der Kirche ergibt . . ., ist ihre positiv bejahende Einstellung gegen alles Natürliche, Echte, Unverdorbene in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt . . . Sie verschmäht es nicht, selbst heidnische Kulthandlungen und Symbole überall da zu übernehmen, wo eine christliche Beseelung und Umprägung möglich ist . . . Und das alles" — so schließt Adam seine Behandlung der Ecclesia catholica S. 193 — „eben weil der Katholizismus Wertbejahung auf der ganzen Linie ist, Weltoffenheit im umfassendsten und edelsten Sinn, die die Natur mit der Gnade, die Kunst mit der Religion, die Wissenschaft mit dem Glauben vermählen, auf „daß Gott sei alles in allem".

Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die Verbindung zwischen der griechisch-römischen Kultur und dem Katholizismus nicht wesentlich. Der Katholizismus kann und soll sich auch in Formen von Kulturen äußern, die verschieden von der griechisch-römischen sind. Und es hat nicht an Theologen gefehlt, welche versucht haben, dies zu begründen, indem sie die eigentlich theologisch- erkenntnistheoretische Seite des Problems analysierten, das heißt, indem sie unterschieden zwischen dem, was dem

Menschen gehört und daher mit der Verschiedenheit der Zeiten, der Verschiedenheit der Völker, der Kulturen, der Vorstellungen notwendig ist, und dem, was Unveränderliches, göttliche Offenbarung ist. Es sei mir gestattet, auch diesbezüglich an Karl Adam und an seine Abhandlung „Deutsches Volkstum und katholisches Christentum", die meines Wissens nicht beendet wurde und in der „Tübinger Quartalschrift" 1933/34 S. 40 ff. veröffentlicht wurde, hinzuweisen. Hier hat der bekannte deutsche Theologe versucht, zu beweisen, wie und warum das Offenbarungsdatum in verschiedenen Weisen von den christlichen Denkern erarbeitet wird, in Abhängigkeit von der besonderen Struktur der Sprachen, von der Denkweise der Völker, von ihren kulturellen Überlieferungen, und wieso „nationale" Theologien mit eigener Färbung und eigenem Ton entstehen, auch wenn sie in der Annahme der Offenbarung übereinstimmen. Eine sicher kühne Anschauung, der aber gewisse Seiten gemein sind mit der Charakterisierung des Dynamismus der katholischen Theologie in der Mannigfaltigkeit ihrer Schulen, die der Jesuitenpater Erich Przywara in seiner Abhandlung „Religionsphilosophie der katholischen Theologie" in Bäumlers „Handbuch der Philosophie", entwickelt und auseinandergesetzt hat.

Aber noch bedeutungsvoller für den katholischen Universalismus scheint uns das Zeugnis von Männern, die einer anderen Kultur als der europäischen angehören, und die dem Katholizismus beigetreten sind in der Überzeugung, auf gar nichts von der geistigen und intellektuellen Eigenart ihres Volkes zu verzichten; sie sind vielmehr sicher, es zu potenzieren und zu bereichern, indem sie es in einen weiteren kulturellen und geistigen Kreis stellten; sie geben ihrer nationalen Eigenart eine universale Weite und sind überzeugt, im Katholizismus die Fülle der Werte sowie eine gemeinsame geistige Wohnung gefunden zu haben.

Da unsere Betrachtung uns zu weit führen würde, beschränke ich mich nur auf zwei Beispiele, die ich für genügend bedeutungsvoll erachte; eines aus den letzten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts, und zwar das Beispiel des Chinesen Lou-Tseng-Tsiang, des ehemaligen Außenministers der Republik China, nachher Benediktinermönch und Abt in Belgien, 1949 aus dem Leben geschieden, gerade als er sich anschickte, in China eine Benediktiner-Abtei zu gründen; das zweite Beispiel dagegen stammt aus dem Ende des vorigen und vom Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts: es ist ein Inder, der mit großem Eifer versucht hat, in den Katholizismus Motive der hinduistischen Spekulation einzufügen — ich meine den im Jahre 1907 verstorbenen Upadhyaya Brahmabandhav.

Pater Lou — auf dessen „Erinnerungen und Gedanken" ich hinweise (1945 erschienen) — erscheint tief verwurzelt in der „intellektuellen und geistigen Tradition des Konfuzianismus" — er erkennt ihre Werte an, so „den Kultus des Altruismus, die Pflege der Kindesehrfurcht den Eltern gegenüber, den Eifer, Tugendhandlungen zu vollbringen, um zu einem besseren Verständnis des Menschen zu gelangen und damit auf praktische Weise in der Weisheit vorzuschreiten". Der konfuzianistische Geist hatte Pater Lou vorbereitet, die klare Überlegenheit des Christentums festzustellen und insbesondere der „heiligen römischen Kirche,

welche einen lebenden Schatz inne hat, der von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr wächst und Frucht bringt und in jedem Jahrhundert den Gläubigen die alten und neuen Werte spendet". Pater Lou zögert nicht, auf Grund dieser persönlichen Erfahrung seinerseits zu behaupten, daß „der Konfuzianismus, dessen Lebensregeln so tief und heilsam sind, in der christlichen Offenbarung und im Leben der Kirche die klarste Rechtfertigung von alledem findet, was er an Menschlichem und Unsterblichem besitzt, sowie auch noch die Ergänzung des Lichtes und der ethischen Macht, welche die Probleme löst, vor denen unsere Weisen demütig haben stehen bleiben wollen". Also, weil er bemerkt hat, daß in der katholischen Kirche die konfuzianischen Werte sich vervollständigen und vervollkommnen, ist Pater Lou dem Katholizismus als Lehrsystem und als religiöser Gesellschaft beigetreten. Aber er betrachtet diese Universalität des Katholizismus, das heißt, seine Fähigkeit, eine Synthese aller menschlichen Werte zu bieten, mit kritischem Auge: er stellt zum Beispiel fest, daß „die lateinische und abendländische Fassade heute noch die innere und tiefe Universalität sich nicht ausdrücken läßt". So besteht tatsächlich nach der Meinung Pater Lous für das Christentum im katholischen Gewande, das sich soweit in der westlichen Welt ausgebreitet und sie so durchdrungen hat, daß es mit ihr einen einzigen Körper bildet, das Problem darin, sich in den Stand zu setzen „auch mit der Ostwelt einen gleichen einzigen Körper zu bilden und damit seine eigene Einheit zu bewahren und immer mehr zu vertiefen".

Upadhyaya, ein Kasteninder, geboren 1861 und gestorben 1907, dem der Jesuitenpater Väth ein kritisches Buch unter dem Titel „Im Kampfe mit der Zauberwelt des Hinduismus, Upadhyaya Brahmabandhav", Berlin/Bonn, 1928, gewidmet hat, war zum Katholizismus durch den Anglikanismus gelangt, nachdem er als Hinduist an der Bewegung der Wiedergeburt der Philosophie der Veda im neunzehnten Jahrhundert teilgenommen hatte. Er hatte sich sehr bald mit dem Problem einer Apologie des Christentums für die Hinduisten befaßt, und ganz besonders seit dem Jahre 1894 versuchte er in der Zeitschrift „Sophia" die christlich-katholischen Dogmen in einer Form auseinanderzusetzen, die den Ideen des hinduistischen Lesers angepaßt sein sollte. Diese Auseinandersetzung richtet sich zwar gegen den hinduistischen Pantheismus, gegen die Verneinung der Ewigkeit, aber sie bevorzugt den positiven Teil, das ist die Verwertung der Motive, die im Vedanta sind. Dieser Verwertung wegen gerät er mit der Kirchenbehörde in Streit und 1900 muß er auf den ausdrücklich theologischen Charakter seiner Zeitschrift verzichten; — er ist gezwungen, eine andere allgemeineren Charakters zu veröffentlichen, und schließlich finden wir ihn als einen der Wortführer des indischen Nationalismus im Kampf gegen England.

Was uns hier an dieser Stelle interessiert, ist seine persönliche Überzeugung, daß eine Einfügung des Hinduismus in den römischen Katholizismus möglich sei, sowie sein Versuch, das Christentum mit Motiven des indischen Denkens und Fühlens zu rechtfertigen.

Upadhyaya ist der Meinung, daß Shankaras Vedanta in seiner Lehre von Gott, den Seelen und der Welt, mit der christlichen Weltanschauung im wesentlichen übereinstimme (Väth, 135), und meint auch noch zugleich,

daß das europäische Wesen nicht als eine unabänderliche und notwendige Begleiterscheinung des Christentums betrachtet werden solle (Väth, 150); im katholischen Londoner „Tablet“ des Jahres 1903 behauptet er: „Das Christentum kann sich nur Erfolg versprechen, wenn ihm eine natürliche Theologie die Wege bereitet. Eine solche Theologie ist der Theismus des Vedanta, der in wunderbarem Einklang mit der Philosophie des hl. Thomas steht“ (vgl. Väth, 175). Und anderswo hatte er schon 1897 programmatisch geschrieben (vgl. Väth, 1221): „S. Thomas hat die aristotelische Philosophie ohne ihre Irrtümer zur Grundlage des wunderbaren Gebäudes der Christlichen Religion gewählt. Die Hinduphilosophie hat einen höheren Gipfel erklommen als ihre westliche Schwester. Es sollte daher der Versuch gemacht werden, die Hinduphilosophie in den Dienst des Christentums zu stellen . . . Je mehr ich mich mit der Hinduvorstellung von Höchsten Wesen beschäftige, desto mehr Licht fällt auf die geheimnisvolle, christliche Lehre von dem einen Gott. Die hinduistische Unterscheidung zwischen Atman und Manas wirft Licht auf die hypostatische Union. Die falsche Lehre von den Avatars Vishnus beleuchtet, soweit ein Geheimnis Licht empfangen kann, die transzendente christliche Lehre, daß der Mensch bestimmt ist, vollkommen wie Gott zu werden, durch Vereinigung mit dem, der wirklich Gott und wirklich Mensch ist, dem Gottmenschen in voller Wahrheit. Ferner könnten die Begriffe Sattwa, Rajas und Tams die asketische Wissenschaft befruchten.“

Er fühlt sich als Hinduist im Christentum wie zu Hause, er sieht im Katholizismus die Zusammenfassung der Werte aller Völker und ist auf den Beitrag seines Hinduismus zum katholisch-universellen Gemeingut nicht wenig stolz. „Von Geburt sind wir“ — wie er 1898 (vgl. Väth 131 2) schrieb — „Hindus und werden Hindus bleiben bis zum Tode. Aber als Dviya (Zweimalgeborene) durch die Kraft unserer sakramentalen Wiedergeburt sind wir katholisch. Wir sind Glieder einer unvergänglichen Gemeinschaft, die alle Zeiten und Zonen umspannt. In unseren Gewohnheiten und Gebräuchen, in der Beobachtung der Kasten oder der gesellschaftlichen Unterschiede, im Essen und Trinken, im Leben und in der Lebensweise sind wir echte Hindus. Aber im Glauben sind wir weder Hindus, noch Europäer, noch Amerikaner oder Chinesen, sondern alle diese einschließend . . . In unserem Denken sind wir Hindus, so ausgesprochen wie nur möglich. Wir sind mehr spekulativ als praktisch veranlagt; haben mehr Vorliebe für die Synthese als für die Analyse, sind mehr kontemplativ als aktiv. Es fällt uns schwer, die Denkweise der alten Griechen oder Scholastiker des Mittelalters uns anzueignen . . .

Je getreuer wir unserem allumfassenden Glauben folgen, desto vollkommener werden wir als Hindus. Die besten und edelsten Eigenschaften des Hinducharakters werden durch den belebenden Hauch des vollendeten Narahari (Gottmenschen), unseres Vorbildes und Führers, zur Entfaltung gebracht. Mit der Liebe zu ihm wächst die Liebe zu unserem Land und unser Stolz auf unsere vergangene Größe.“

*

In diesen zwei Gestalten können wir persönliche Erfahrungen sehen, die aber immer noch bedeutungsvoll sind, weil sie von einer Richtung zeugen, die im Katholizismus wirkt. Noch ist der richtige Augenblick nicht gekommen, den positiven Einfluß des chinesischen, indischen oder japanischen Katholizismus auf den universellen festzustellen, wie dies schon möglich ist beim amerikanischen Katholizismus ob seiner Organisationsformen.

Es ist aber schon etwas im Gange: die Sehnsucht von nicht wenigen Katholiken nach Universalität, die ausdrückliche Anerkennung seitens einflußreicher Behörden, daß der Katholizismus weder mit der griechisch-römischen noch mit der europäisch-westlichen Kultur gleichbedeutend sei, daß er allen Kulturen zugänglich sei; das sind Schritte zur vollen Anerkennung aller menschlichen Werte, wo auch immer sie vorhanden sind.

Aus diesem Grunde hören wir Abendländer mit starkem Interesse auf chinesische oder indische Christen, die von christlicher Theologie reden, fühlen jene religiöse Welt, die uns so vertraut ist, aber wir hören Beweisführungen, die den unseren ziemlich fern liegen, denen wir aber auf Grund ihrer besonderen Voraussetzungen doch Überzeugunskraft anerkennen müssen.

Durch diese Anerkennung der positiven Werte jeder Nation, Rasse und Kultur hat sich so im Katholizismus jener tiefste und vollkommenste Humanismus, von dem wir geredet haben, bilden können. Und mit diesem — können wir sagen — verewigt sich der historische Humanismus, auch wenn er auf seine Gleichstellung mit der griechisch-römischen Kultur verzichten muß. Der historische Humanismus feiert so in jenem tiefen und vollkommenen Humanismus seinen inneren Sieg und behauptet seine immanente Lebenskraft.

Jugend und Studienzeit des Bamberger Bischofs Ernst von Mengersdorf

von Johannes Kist, Bamberg/Burgkunstadt

Am Dienstag nach Ursula des Jahres 1554 schenkte Anna von Mengersdorf zu Bamberg in der Domherrnkurie ihres Bruders Veit von Würtzburg einem Knäblein das Leben. In der Kapelle derselben Kurie Ss. Joannis et Pauli wurde das Kind auf den Namen Ernst getauft. Als Paten hatten die Eltern den Bambergischen Amtmann von Schönbrunn und Burgebrach, Ernst von Rüsenbach zu Trunstadt, gewonnen. Zeuge der heiligen Handlung war neben dem Oheim Veit der Domherr Pankraz von Rabenstein, ein Vetter des Vaters Otto Erhard von Mengersdorf[1]). Die übrigen geistlichen Verwandten — Domherr Albert von Redwitz, Domherr Kaspar von Würtzburg und Dekan Sebastian Ochs von Gunzendorf bei St. Stephan in Bamberg — waren wohl ebenfalls, soweit sie in Bamberg anwesend waren, bei der Taufe zugegen.[2]) Vielleicht befand sich sogar Bischof Weigand von Redwitz persönlich unter den Gästen der Tauffeier, um seine Nichte zur Geburt eines Sohnes zu beglückwünschen.[3])

Wie lange sich die Eltern mit dem Neugeborenen in Bamberg aufhielten, wissen wir nicht. Jedenfalls war Otto Erhard von Mengersdorf bereits am 6. Januar 1557 als bischöflicher Amtmann von Gößweinstein tätig.[4]) Sein Amtssitz, das Schloß auf steilem Felsen über dem Wiesenttal, war schon im Jahre 1525 während der Bauernunruhen stark mitgenommen und dann 1553 durch die Scharen des Markgrafen Albrecht Alcibiades von Brandenburg noch vollends verwüstet worden.[5]) Die Burg bot also gewiß kein wohnliches Heim für die junge Familie. Das mag wohl auch der Grund gewesen sein, weshalb Otto Erhard nach wenigen Jahren die Amtmannschaft von Gößweinstein mit der von Veldenstein im Pegnitztal vertauschte. Als Pfleger von Veldenstein ist er sicher vom 16. April 1562 bis zum 16. Oktober 1578 bezeugt.[6])

[1]) Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart. 235 v. Mengersdorf Urk. vom 16. 10. 1578. Aus dieser Urkunde geht klar hervor, daß Ernst von Mengersdorf in Bamberg und nicht in Drossenfeld geboren wurde. Vgl. J. Metzner, Ernst von Mengersdorf, Bamberg 1886, 2. Bei der Angabe des Geburtsdatums dürfte dem Vater im Jahre 1578 ein Gedächtnisfehler unterlaufen sein. Im Jahre 1554 fiel der Dienstag nach Ursula nicht auf den 24., sondern auf den 23. Oktober. Über die Curia Ss. Joannis et Pauli (heute Domstraße 9) vgl.: W. Ament, Bamberg, Bamberg 1929, 43 f.

[2]) J. Kist, Das Bamberger Domkapitel von 1399 bis 1556, Weimar, 1943, S. 238, Nr. 144, S. 241, Nr. 148, S. 327, Nr. 288; Fr. Wachter, General-Personal-Schematismus für die Erzdiözese Bamberg, Bamberg 1908, Nr. 7209.

[3]) Über die Tätigkeit des Bischofs Weigand von Redwitz (1522—1556) unterrichtet J. Looshorn, Die Geschichte des Bisthums Bamberg, 4. Band, München 1900, 543 ff. Weigands Schwester Katharina war die Mutter von Kaspar, Veit und Anna von Würtzburg. W. Hotzelt, Familiegeschichte der Freiherren von Würtzburg, Freiburg i. Br. 1931, 223 ff., 229 ff., 301.

[4]) Bbg. StA.: Rep. B 21a, Nr. rot 53, Bl. 80.

[5]) Looshorn IV 612 f. Über Albrecht Alcibiades vgl. ADB I 252 ff.; E. Büttner, Der Krieg des Markgrafen Albrecht Alcibiades in Franken 1552—1555, in: Archiv für Geschichte und Altertumskunde von Oberfranken XXIII/3, Bayreuth 1908.

[6]) Bbg. StA.: Rep. G 20/5, Nr. 8372; Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart. 235 v. Mengersdorf Urk. vom 16. 10. 1578.

Auf den Schlössern Gößweinstein und Veldenstein verlebte der kleine Ernst seine erste Jugendzeit — eine Jugend, die wohl keine Sorgen kannte, aber auch nicht im Überfluß erstickte. Die Mengersdorf gehörten ja nicht zu den reichbegüterten fränkischen Adelsgeschlechtern. Dazu wurde auf Schloß Veldenstein die Kinderschar immer größer. Neben Ernst wuchsen noch Anna, Pankraz, Scholastika, Barbara und Apollonia heran. Zwei weitere Kinder waren wahrscheinlich schon in jugendlichem Alter gestorben. Ernst war seinen Geschwistern zeitlebens in inniger Verbundenheit zugetan.[7])

Schon frühzeitig mochten sich die Eltern die Frage nach einer standesgemäßen Versorgung ihres Sohnes Ernst vorgelegt haben. Was lag näher, als sich in den fränkischen Domkapiteln um ein Kanonikat für Junker Ernst zu bemühen, zumal auch einflußreiche, in Bamberg und Würzburg bepfründete Verwandte — der Oheim Veit von Würtzburg war in der Zwischenzeit sogar Fürstbischof von Bamberg geworden — eine solche Bewerbung unterstützen konnten.[8]) Vielleicht gab auch Ernsts Veranlagung selbst Anstoß zur Wahl des geistlichen Standes. Jedenfalls empfing er, noch nicht zehn Jahre alt, am Feste Pauli Bekehrung (25. Januar) 1564 in Bamberg aus der Hand des Weihbischofs Friedrich Lichtenauer die Tonsur.[9])

Ein Hindernis stand nun allerdings der Verleihung eines Kanonikates am kaiserlichen Hochstift Bamberg im Wege: bisher war noch kein Mengersdorf in Bamberg aufgeschworen worden, da die Familie, ein jüngerer Zweig der Truppach, nicht zum stiftsfähigen Adel zählte. Nach dem Tode des Domherrn Georg Ulrich von Künsberg im September 1563 hatte der Turnar Domdekan Marquard von Berg — wohl auf Veranlassung des Bischofs — zunächst in der Person des Domvikars Georg Judas einen Portator für das erledigte Kanonikat ernannt. Bischof Veit von Würtzburg fühlte nun beim Kapitel vor, ob die Herren einer Aufnahme seines Neffen unter die Domizellare Schwierigkeiten bereiten würden, da sich unter seinen vier Ahnen ein Truppach befinde. Nun hatte aber gerade Veit von Würtzburg selbst zwei Jahre vorher gegen die Zulassung des Erasmus Neustetter, gen. Stürmer, Einspruch erhoben, weil dessen Mutter eine Truppach war. Darum beschloß das Kapitel am 8. Februar 1564, noch einmal genaue Nachforschungen in den früheren Rezeßbüchern anzustellen und dann beim nächsten peremptorischen Kapitel, bei dem alle stimmberechtigten Kapitulare anwesend sein sollten, die Frage zu entscheiden. Am 20. Februar wurde folgender Beschluß gefaßt: wenn sich wegen der anderen Ahnen keine Schwierigkeiten ergäben, wolle man Ernst von Mengersdorf zur Posseß eines Kanonikates kommen lassen.[10])

Am 22. Februar resignierte Georg Judas das ihm pro forma übertragende Kanonikat in die Hände des Turnars Paul von Streitberg. Tags darauf präsentierte Pankranz von Rabenstein dem Kapitel seinen Vetter Ernst, der den Domvikar Philipp Schlunkerer zu seinem Prokurator bestellt hatte. Wolf Dietrich von Wiesenthau, Joachim

[7]) In seinem Testament bedenkt Ernst v. Mengersdorf seine fünf lebenden Geschwister. Looshorn V (München, 1903), 212. Vgl. auch das Grabmal der Eltern Ernsts an der Außenseite der Kirche in Gößweinstein. H. Mayer, Die Kunst des Bamberger Umlandes, 2. Band, Bamberg o. J. 321 f.

[8]) Die Wahl Veits zum Fürstbischof erfolgte am 22. April 1561. Über ihn vgl.: W. Hotzelt, Veit II. von Würtzburg, Fürstbischof von Bamberg 1561—1577, Freiburg i. Br. 1913; ders., Familiengeschichte, 229 ff.

[9]) Bbg. StA.: Bamb. Sel. Nr. 2183, S. 595. Friedrich Lichtenauer war von 1561 bis 1570 Weihbischof von Bamberg. Wachter, Nr. 6133.

[10]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 7, Bl. 367b, 371a; Nr. 8. Bl. 12a, 19b ff. 22a ff; Nr. 9, Bl. 9a, 12a. Über Georg Judas und Erasmus Neustetter, gen. Stürmer, vgl. Wachter, Nr. 4911 und 7087.

von Königsfeld, Christoph Neustetter gen. Stürmer und Wolf Dietrich von Stein beschworen die adelige Abkunft der vier Ahnen des Aspiranten. Nun übertrug ihm Paul von Streitberg das vakante Kanonikat. Nach der Ablegung des vorgeschriebenen Eides wurde Philipp Schlunkerer für seinen Mandanten installiert. Für die Zahlung der festgesetzten Aufnahmegebühr verbürgten sich die Domherren Pankraz von Rabenstein und Simon von Berg. Damit war der erste Mengersdorf beim Domstift Bamberg aufgeschworen.[11])

Auch in Würzburg bemühte sich Veit von Würtzburg mit Erfolg um eine Domherrnstelle für den Sohn seiner Schwester. Hier war durch die Resignation des Wilhelm von Wiesenthau ein Kanonikat frei geworden. Erasmus Neustetter, dem Veit seinerzeit bei seiner Bewerbung in Bamberg Schwierigkeiten gemacht hatte, nominierte Ernst auf die vakante Pfründe. Am 20. Dezember 1564 wurde der junge Mengersdorf auch in Würzburg als Domizellar aufgeschworen und zugelassen.[12])

Von nun an nahm sich Bischof Veit in ganz besonderer Weise um die weitere Erziehung seines Neffen an. Während der nächsten Jahre wird sich der junge Domizellar wohl an der Bamberger Domschule, die seit 7. Januar 1563 unter der Oberleitung des Domscholasters Pankraz von Rabenstein stand, die Grundlagen für ein weiteres wissenschaftliches Studium erworben haben.[13]) Nach Ablauf seiner Karenzjahre meldete sich Ernst am 23. Februar 1566 dem Domkapitel zur Persolvierung der ersten Residenz, um dadurch in den Genuß seiner Pfründeeinkünfte zu kommen. Da Mengersdorf noch keine eigene Kurie innerhalb der Domfreiung besaß, erlaubte ihm das Kapitel, außerhalb der Burg bei seinem Präzeptor Mag. Pankraz Holzschuh zu wohnen.[14])

Im Herbst 1567 richtete der Würzburger Bischof Friedrich von Wirsberg ein Rundschreiben an den fränkischen Adel, in dem er ihn aufforderte, seine Söhne zur Ausbildung in das neue Kollegium nach Würzburg zu geben. Die im Jahre 1561 gegründete Anstalt war eben erst der Leitung der Jesuiten anvertraut worden.[15]) Bischof Veit zögerte nun nicht, seinen Neffen nach Würzburg zu schicken, damit er dort den humanistischen Studien sich widme. Für den auf zwei Jahre berechneten Studienaufenthalt in der mainfränkischen Metropole sollte das Bamberger Domkapitel nach dem Wunsche des Bischofs dem jungen Mengersdorf Urlaub geben „quoad praebendam und nit quoad perceptionem fructuum, damit er doselbsten seinen studiis abwartten und inmittels nit absens werden möchte". Aus Konsequenzgründen lehnte das Kapitel am 17. September 1568 die Bitte des Bischofs ab, da bisher nur für den Besuch von Universitäten Urlaub gewährt worden war. Aber acht Tage

[11]) Ernst wurde mit folgenden Ahnen aufgeschworen: Vater Otto Erhard v. Mengersdorf, Vaters Mutter Margareta Ochs von Gunzendorf, Mutter Anna von Würtzburg, Mutters Mutter Katharina von Redwitz. Vor Ernst hatte tatsächlich weder ein Mengersdorf noch ein Truppach Aufnahme ins Bamberger Kapitel gefunden. Damit erledigt sich die Behauptung Metzners (S. 1), vor Ernst seien schon 6 Mitglieder der Familie Domherren in Bamberg gewesen. Philipp Schlunkerer war Domvikar in Bamberg. Wachter, Nr. 8845. Über Simon von Berg und Paul von Streitberg vgl. Kist, S. 153, Nr. 21, S. 301, Nr. 245.

[12]) A. Amrhein, Reihenfolge der Mitglieder des adeligen Domstiftes zu Wirzburg II 94, in: Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken und Aschaffenburg XXXIII (1890).

[13]) Kist, S. 238, Nr. 144.

[14]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 9, Bl. 196b. Über Pankraz Holzschuh vgl. Wachter, Nr. 4619. Daß er später den geistlichen Stand verließ und sich verheiratete, geht aus dem Testament des Nikolaus Curtius hervor. Looshorn V 495.

[15]) C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Clerus in der Diözese Würzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart, Band 1, S. 106 ff., Würzburg, 1889. Über Friedrich von Wirsberg vgl. ADB VIII 60 ff.

später willfahrten die Kapitulare einem erneuten Ansuchen des Fürsten.[16]) In Würzburg zeichnete sich Ernst von Mengersdorf durch großen Fleiß und musterhaften Wandel aus. Es wird besonders hervorgehoben, daß er jährlich viermal zu den hl. Sakramenten ging — für die damalige Zeit ziemlich häufig — und regen Anteil an den sonstigen religiösen Übungen nahm. Gegen Schluß seiner Würzburger Studienzeit besuchte er den philosophischen Kurs der Patres Jesuiten, der am Gymnasium eingerichtet worden war.[17])

Ende 1569 kehrte Ernst wieder nach Bamberg zurück, wo er sich am 27. Januar des folgenden Jahres dem Kapitel zur Vollendung des vorgeschriebenen Residenzjahres präsentierte. Zur Mehrung der Einkünfte des jungen Domherrn verlieh am 23. Juni 1570 der Fürstbischof seinem Neffen das Frühmeßbenefizium Wernsdorf, das durch den Tod des Domherrn Paul von Streitberg erledigt war.[18])

Nun hielt Veit von Würtzburg auch die Zeit für gekommen, seinen Neffen zur weiteren Ausbildung eine Universität besuchen zu lassen. Domizellar Ernst reichte also beim Domkapitel ein Gesuch ein um einen zweijährigen Studienurlaub nach Löwen oder „im Falle des Unfriedens" nach Köln. Diesem Antrag wurde unter den üblichen Kautelen am 28. Juli 1570 stattgegeben: Ernst mußte sich verpflichten, innerhalb eines Monats nach seiner Immatrikulation eine Bestätigung hierüber nach Bamberg einzusenden und sich während seines Verweilens an der Universität nicht länger als 14 Tage vom Studienorte zu entfernen.[19]) Mit seinem Hofmeister zog nun der geistliche Junker den Rhein hinab nach Löwen. Hier wurde er am 18. September 1570 durch den Rektor Cornelius Reyneri von Gouda (in Holland), Professor der Theologie, als Student der Philosophie in den Universitätsverband aufgenommen. Die Aufnahmebestätigung der Brabanter Hochschule wurde am 17. November in Bamberg vorgelegt.[20]) In Löwen waren Ernsts Haus- und Studiengenossen ein Graf Helfenstein, Konrad Freiherr von Boineburg, der Chorherr Wilhelm Helbich aus Würzburg und vor allem Nikolaus Curtius, der später in Bamberg zu bedeutendem Ansehen und Einfluß gelangte.[21]) Im Pädagogium Falco widmete sich unser Domizellar mit solchem Eifer den philosophischen Studien, daß ihm nach Ablauf seiner Löwener Studienzeit der Rektor Jakob Sapidus am 8. September 1572 das Zeugnis ausstellen konnte: wäre Ernst von Mengersdorf nicht durch die Ungunst der Zeitläufte gehindert worden, dann hätte er leicht im Februar 1573 das Lizentiat in der Philosophie erlangen können.[22]) Tatsächlich hatten die kriegerischen Ereignisse in den Niederlanden, in deren Verlauf es ja auch zu einer Belagerung Löwens durch Wilhelm von Oranien gekommen war, Bischof Veit veranlaßt, dem Hofmeister seines Neffen Anweisung zu geben, mit Ernst in Douai das Studium fortzusetzen. Allein in dieser unruhigen, kriegerischen Zeit konnte von einer Reise in das Artois keine Rede sein. Der junge Kanoniker verließ also Löwen und kam über Lüttich und Aachen nach Köln. Auch hier konnte er nicht länger bleiben. Er wurde in die Heimat zurückgerufen. Die Reise nach Bamberg wurde aber noch durch einen mehrtägigen Aufenthalt in Mainz unterbrochen, wo der junge Domherr vom Kurfürsten Daniel Brendel von Homburg gastlich aufgenommen wurde. Vermittler dieser Einladung war der Jesuit Ludwig, der

[16]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 9, Bl. 421a, 423b.
[17]) Looshorn V 162.
[18]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 10, Bl. 44a; Bamb. Sel. Nr. 2183, S. 678; über das Frühmeßbenefizium Wernsdorf vgl. Looshorn III 549, IV 168 f.
[19]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 10, Bl. 95b.
[20]) Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart. 235 v. Mengersdorf Urk. vom 18. 9. 1570; Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 10, Bl. 135b.
[21]) Über Nikolaus Curtius vgl. Wachter, Nr. 5871.

Ernst nach Löwen begleitet hatte und sich als ehemaliger Soldat sehr darum bemühte, dem seiner Führung anvertrauten Junker eine gediegene weltmännische Bildung zu vermitteln.[23])

Am 14. November 1572 legte Ernst von Mengersdorf dem Bamberger Domkapitel das Zertifikat über seine Exmatrikulation in Löwen vor. Gleichzeitig bat er um die Erlaubnis, während des Wintersemesters die Universität Ingolstadt und daran anschließend zwei Jahre in Dôle die Hochschule besuchen zu dürfen. Der erbetene Urlaub wurde ohne weiteres gewährt. Bereits am 12. Dezember ließ sich der junge Domherr unter dem Rektorat des Grafen Friedrich von Oettingen durch den Vizekanzler Albert Hunger von Kelheim als Student der Rechtswissenschaft an der bayerischen Universität einschreiben. Als Immatrikulationsgebühr erlegte er einen Taler. Gleichzeitig mit ihm belegte sein Mentor Pankraz Holzschuh juristische Vorlesungen.[24]) Ernst hörte zunächst einmal Joh. Rich. Ossanaeus, der gerade ein Kolleg über die Institutionen vortrug, und dann den Pandektisten Georg Everhard. Im Frühsommer 1573 wurde er in Ingolstadt exmatrikuliert.[25])

Die burgundische Universität Dôle war nun das nächste Ziel. Unterwegs wurden Straßburg, Basel und Besançon besucht. In Straßburg schloß sich den Reisenden Johann Reus, gen. Türk, von Lichtenfels an, der von Bischof Veit von Würtzburg ein Reise- und Studienstipendium erhalten hatte und nun zur Fortsetzung seiner Studien nach Orléans zurückkehrte.[26]) Im Juli kam Ernst von Mengersdorf in Dôle an. Am 18. des Monats leistete er in die Hände des Rektor Vibrandus Aytta von Zulichem den Eid auf die Statuten der Universität. Die Immatrikulationsbestätigung wurde am 13. November dem Bamberger Domkapitel vorgelegt. In Dôle widmete sich Mengersdorf in erster Linie kanonistischen und bürgerlich-rechtlichen Studien. Seine Lehrer waren Vibrandus Aytta, Theodor Mogetius, Claude Chifflet und Claudius Musäus. Bei letzterem hatten Ernst und sein Hofmeister auch Wohnung genommen. Neben dem eigentlichen Fachstudium wollte der junge Domherr in Burgund vor allem seine französischen Sprachkenntnisse vervollkommnen. Pankraz Holzschuh benützte den Aufenthalt in Dôle, um seine juristischen Studien mit der Promotion zum Doktor beider Rechte abzuschließen.[27]) Während Ernst in Dôle weilte, hatte sich das Kapellenbenefizium in Frauendorf bei Staffelstein durch den Tod des Sebastian von Guttenberg erledigt. Da die Herren von Giech, die das Patronat innehatten, die Präsentationsfrist verstreichen ließen, ohne von ihrem Recht Gebrauch zu machen, übertrug Bischof Veit am 21. Oktober 1573 seinem Neffen das vakante Benefizium.[28]) Im Frühjahr 1574 verließ Mengersdorf Burgund, der Prorektor Claude Chifflet bestätigte ihm am 6. April, daß er während seiner Zugehörigkeit zur Universität ein bescheidenes und religiöses Leben geführt habe. Dieses Abgangszeugnis ließ der junge Domherr

---

[22]) J. P. Ludewig, Scriptores rerum episcopatus Bamb., Francofurti et Lipsiae, 1718, 248; Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart. 235 v. Mengersdorf. Urk. vom 8. 9. 1572.

[23]) Ludewig, 247 ff. Zu Daniel Brendel von Homburg vgl. LThK II 539. Über Wilhelm von Oranien siehe N. Japikse, Die Oranier, München o. J.

[24]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 86, Bl. 459b, 460a; Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart. 235 v. Mengersdorf Urk. vom 12. 12. 1572. Der Eintrag in die Universitätsmatrikel erfolgte am 13. Dezember 1572. G. Frhr. von Pölnitz, Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt—Landshut—München, München 1937, I 978.

[25]) C. Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität, München, 1872, I 312 ff., II 493, Nr. 68 und 69. Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 11, Bl. 68a.

[26]) Ludewig, 249; Looshorn, V 94.

[27]) Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart. 235 v. Mengersdorf Urk. vom 28. 7. 1573; Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 11, Bl. 113b; Ludewig, 249 f.

[28]) Bbg. StA.: Bamb. Sel. Nr. 2183, S. 720. Über Sebastian von Guttenberg vgl. Wachter, Nr. 3596.

durch seinen Verwandten Pankraz von Rabenstein am 4. Juni dem Bamberger Domkapitel vorlegen. Gleichzeitig reichte er ein Gesuch um weiteren Studienurlaub nach Bologna ein, fügte aber die Bitte bei, sich erst im August, „da die große hitz fürüber", dort melden zu müssen.[29]) In der Zwischenzeit wollte Ernst Paris besuchen. Da aber sein Hofmeister am Fieber erkrankte, mußte die Reise in die französische Hauptstadt aufgegeben werden. Wahrscheinlich kehrte Mengersdorf nun wieder einmal für kurze Zeit zum Oheim nach Bamberg zurück.[30])

Am 31. August 1574 bewilligte das Bamberger Domkapitel den erbetenen zweijährigen Urlaub nach Bologna. Bischof Veit von Würtzburg hatte wohl wegen des Ansehens der juristischen Fakultät seinen Neffen veranlaßt, auch noch in Italien zu studieren. Am 9. Oktober traf Ernst von Mengersdorf, diesmal ohne Begleitung eines Hofmeisters, in Bologna ein, wo er alsbald als Jurist inskribiert wurde. Georg Philipp von Berlichingen und Philipp von Kippenheim legitimierten ihren Landsmann bei den Universitätsbehörden. Nun testierte ihm Annibale Bernardino von Lucca, der Prior der Universität, die vollzogene Immatrikulation.[31]) Neben den juristischen Vorlesungen des angesehenen Vecchio besuchte Ernst auch die Vorträge des Historikers Carlo Sigonio, der damals gerade Livius erklärte.[32]) „Bald wäre es jedoch mit allem Studium zu Ende gewesen; denn in einem Konflikt mit einigen Italienern wurde Ernst am Kopfe verwundet und ein dazugekommenes heftiges Fieber brachte ihn an den Rand des Grabes. Als die Hiobspost in die Heimat gelangte, bedauerten die Angehörigen, daß der Oheim den Hofmeister vorzeitig entlassen habe, welcher nun sofort nach Italien geschickt wurde." Allerdings mußte dieser in Padua Wohnung nehmen. Es sollte dem nunmehr großjährigen Domherrn und den anderen Studenten gegenüber der Eindruck vermieden werden, als habe Ernst noch einen „heimlichen Aufpasser nötig". In seinem Brief vom 9. November an seinen Präzeptor bedauert Mengersdorf aufs lebhafteste, daß jener nicht persönlich in Bologna sein könne; aber er hofft, diesen Übelstand durch eine rege Korrespondenz ausgleichen zu können.[33]) Über zwei Jahre währte Ernsts Aufenthalt in Bologna. Am 8. Januar 1577 bestätigte ihm Jakob de Bordeaux, der Vizeprior der Universität, daß er sich seit seiner Immatrikulation ununterbrochen in der Universitätsstadt aufgehalten, fleißig die Vorlesungen in beiden Rechten besucht und sich mit regem Eifer an den sonstigen wissenschaftlichen Übungen beteiligt habe. Am 12. März wurde dieses Testat vom Bamberger Domkapitel zur Kenntnis genommen.[34])

Ernst von Mengersdorf hatte seine Studienzeit gut ausgenutzt. Neben den juristischen Kenntnissen, die ihm als Domkapitular und erst recht in seiner bischöflichen Wirksamkeit sehr zustatten kamen, hatte er sich vor allem gute Kenntnisse der lateinischen, französischen und italienischen Sprache angeeignet. Sein Bildungsgang unterschied sich wesentlich von dem seines Oheims Veit von Würtzburg. Dieser hatte in Heidelberg und Erfurt zu einer Zeit studiert, da die alte Kirche einen fast aussichtslosen Kampf um ihren Bestand führte. Der Neffe dagegen empfing seine Ausbildung an ausgesprochen katholischen Universitäten zu einer Zeit, in der der Katholizismus durch das Konzil von Trient wieder einen sicheren Stand zum Gegenangriff

[29]) Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart 235 v. Mengersdorf Urk. vom 6. 4. 1574; Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 11, Bl. 210a.
[30]) Ludewig, 250.
[31]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 11, Bl. 244a; Mchn. HStA.: Pers. Sel. Carto. 235 v. Mengersdorf Urk. vom 13. 10. 1574.
[32]) Ludewig, 250.
[33]) Metzner, 5 ff.
[34]) Mchn. HStA.: Pers. Sel. Cart 235 v. Mengersdorf Urk. vom 8. 1. 1577; Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 12, Bl. 344b.

gefunden hatte. Die Eindrücke der Studienjahre gaben beiden die entscheidende Form, die später auch ihren Pontifikaten aufgeprägt war.

Nach Beendigung seiner Studien scheint sich Ernst von Mengersdorf noch einige Zeit im Süden verhalten zu haben. Jedenfalls war er noch nicht in die Heimat zurückgekehrt, als sein bischöflicher Oheim, der mit so großer Sorge seine geistige Entwicklung gefördert und verfolgt hatte, am 7. Juli 1577 aus dieser Zeitlichkeit schied.[35])

Erst gegen Ende des Jahres treffen wir Ernst von Mengersdorf wieder in Bamberg. Am Quatembersamstag des Advents erteilte ihm Weihbischof Jakob Feucht die Subdiakonatsweihe.[36]) Ernst reichte nun zum eben tagenden Peremptorialkapitel sein Gesuch um Emanzipation und Zulassung zum Episkopat ein, dem die Kapitulare des kaiserlichen Hochstifts Bamberg am 23. Dezember 1577 entsprachen. Der Domscholaster Pankraz von Rabenstein emanzipierte seinen Vetter, und da zu gleicher Zeit der Episkopat durch die Resignation des Domherrn Martin von Schaumberg vakant geworden war, konnte ihm derselbe nach Ausrichtung der üblichen Verpflichtungen und Gebühren ebenfalls verliehen werden.[37]

Inzwischen hatte Mengersdorf auch das 24. Lebensjahr vollendet und somit alle Voraussetzungen für seine Aufnahme unter die Kapitularkanoniker erfüllt. Sein diesbezüglicher Antrag wurde am 30. Oktober 1578 genehmigt. Tags darauf leistete er den vorgeschriebenen Eid und hinterlegte die durch die Statuten bestimmte Aufnahmegbühr. Darnach wurde er als Kapitularkanoniker zugelassen.[38])

Ernst von Mengersdorf hatte nun Sitz und Stimme im Kapitel und konnte über Wohl und Wehe von Bistum und Hochstift Bamberg mitbestimmen.

[35]) Hotzelt, Familiengeschichte, 303 ff.
[36]) W. Hotzelt, Matricula Ordinatorum in Civitate Bamberga, in: 77. Bericht und Jahrbuch des Historischen Vereins Bamberg, Bamberg, 1919/21, S. 77. Über Weihbischof Jakob Feucht vgl. Metzner, 33 ff., und Wachter, Nr. 2417.
[37]) Bbg. StA.: Rep. B 86, Nr. 13, Bl. 82a, 82b; Rep. B 21a, Nr. rot 80, Bl. 95b, 102a. Über Emanzipation und Episkopat siehe Kist, S. 44 f.
[38]) Bbg. StA.: Rep. B 86. Nr. 13, Bl. 216a; Rep. B 21a, Nr. rot 80, Bl. 111b.

Die Fremdsprachigkeit der gottesdienstlichen Schriftlesung im Lichte der Perikopenforschung

Von Walter Dürig, München

Seit dem frühen Mittelalter ist in immer stärkerem Maße der Kontakt zwischen Liturgie und Volk verloren gegangen. J. A. Jungmann hat in mehreren Arbeiten die Gründe für die Entfremdung von Altar und Gemeinde bloßgelegt und wiederholt darauf hingewiesen, daß vor allem die Sicherung des Glaubens an die Gottheit Christi gegenüber dem Arianismus eine starke Betonung der Gottessohnschaft bedingte, wodurch notwendig der Gedanke vom Corpus Christi Mysticum abgeschwächt und das Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit in Christus, dem neuen Adam, sowie das Bewußtsein von der priesterlichen Berufung, die alle Gläubigen um den Hohenpriester versammelt, in den Hintergrund gedrängt wurde. „So konnte es kommen, daß nun das eucharistische Opfer nicht mehr im gleichen Maße wie früher als die dankbare Huldigung der in Christus geeinten Gemeinde der Erlösten gesehen wurde (Gratias agamus Domino Deo nostro!), sondern daß nun eine andere Seite des Opfers beherrschend in den Vordergrund trat: die Erneuerung des Opfers von Golgatha, das Christus in seinem irdischen Vertreter am Altare unblutig vollbringt."[1])

Eine weitere Erschwerung des vollen Mitschwingens der Gemeinde mit dem, was am Altare geschieht, ist nach Jungmann die ebenfalls seit dem beginnenden Mittelalter einsetzende Unterscheidung der Volkssprache von der Sprache der Liturgie.[2]) Im Hinblick auf die heutige Situation nennt der Innsbrucker Liturgiewissenschaftler die lateinische Sprache „eine der einigermaßen zum Problem gewordenen Besonderheiten der römischen Liturgie, die mit ihrem ehrwürdigen Alter gegeben sind".[3]) Da die Kenntnis des Lateins heute sogar unter den Gebildeten immer mehr schwindet, ist es verständlich, daß bei den anerkennenswerten Versuchen, die Liturgie dem Volke nahezubringen und die Gläubigen mehr und mehr aktiv an ihr teilnehmen zu lassen, das Problem der Kultsprache stark in den Vordergrund des Interesses tritt und die Diskussion dar-

[1]) J. A. Jungmann, Christus — Gemeinde — Priester, in: Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde, hrsg. von K. Borgmann, Kolmar o. J., 29.

[2]) Jungmann, a.a.O. 28. Interessante Einzelheiten s. bei G. Nickl, Der Anteil des Volkes an der Meßliturgie im Frankenreiche von Chlodwig bis Karl d. Gr., Innsbruck 1930, und bei K. Berg, Die Werke des hl. Cäsarius von Arles als liturgiegeschichtliche Quelle. Diss. Rom, 1935 (Maschinenschrift).

[3]) Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe I, Wien 1948, 211.

über nicht mehr zur Ruhe kommen will.[4]) Erfreulich ist dabei, daß die Diskussion nunmehr aus jenem Engpaß herausgekommen zu sein scheint, in den sie bislang durch den aprioristischen Hinweis auf die meist von Häretikern ausgegangenen Bewegungen zugunsten der Landessprache in der Liturgie gedrängt worden war.[5])

1. Das Problem der lateinischen Kultsprache im Widerstreit der Meinungen

Die Befürworter einer liturgischen Sondersprache[6]) geben zwar zu, daß jede Sprache liturgiefähig ist, sofern sie einen gewissen Grad der Bildung erreicht hat. An sich wäre es sogar die höchste Vollendung der Volkssprache, wenn sie in den Dienst des Mysteriums gestellt werden könnte und durch den Logos das göttliche Leben in den Seelen zeugen würde. Es läge darin eine eigene Verherrlichung Gottes. Die Kirche als Organismus käme stärker zur Ausprägung: die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit. Wenn somit zwar keine absolute Notwendigkeit einer liturgischen Sprache bestünde, so aber doch eine relative, die zunächst in der Bewahrung der Glaubensreinheit, sodann im Mysteriencharakter der Liturgie und vor allem im Prinzip der Einheit und Universalität der Kirche begründet sei.

Wo es sich um den rechten Glauben von Millionen handelt, so argumentieren die Vertreter einer liturgischen Sondersprache näherhin, tut eine klare und dauernde Terminologie not. Die Liturgie ist Glaubensgut; der Gebrauch der Landessprache in der Liturgie würde bei ihrem stark wechselnden Charakter den Inhalt der Liturgie geradezu gefährden. Der lateinischen Sprache nun eignet als Sprache eine besondere Klarheit, und sie ist darum besonders geeignet, Kultsprache zu sein. Gegenüber der noch heute wirksamen reformatorischen und aufklärerischen Auffassung der Liturgie als sittlichem Anregungsmittel und als einer in mannigfachen Abwandlungen erscheinenden Moralpredigt begründet die zur Rede stehende Richtung ihre Forderung nach einer kultischen Sondersprache weiterhin aus dem Mysteriencharakter der Liturgie. Nie habe die Kirche der profanen Menge ihr Heiligtum preisgegeben. Das Wort des Herrn: „Nolite sanctum tradere canibus“ habe die disciplina arcani geschaffen. Sancta sanctis! Als die Disziplin sich langsam verlor, hatte die Kirche im wesentlichen ihre Sprache geschaffen als den geheimnisvollen Schleier, den sie über ihre Mysterien ausbreitet als Vorhang vor dem Allerheiligsten, um es den Ungläubigen und Gleichgültigen zu entziehen. Als Hauptgrund für die relative Notwendigkeit einer liturgischen Sondersprache wird jedoch ins Feld geführt, daß die Kultsprache Ausdruck der Einheit und Universalität der Kirche sei. Das Prinzip der Einheit ist das Siegel echter Kirchlichkeit. Die Liturgie als tiefste und heiligste Lebensform des

[4]) Die Literatur der letzten Jahrzehnte s. b. B. Ebel, Das Problem der Kultsprache in der Liturgie, Freiburg i. Br., o. J. 15; vgl. ferner F. Messerschmid, Liturgie in der Gemeinde, in: Schildgenossen 17 (1938) 206 ff.; W. Lurz, Meßfeier im Geist und in der Wahrheit, München 1947, 58 ff.; E. Dolderer, Die Volkssprache in der Liturgie, in: ThQ. 127 (1947) 89 ff.; Fr. Zagiba, Studien zum Problem der Kultsprachen. Zur Frage des Verbots des slawischen liturgischen Gesanges, in: Heiliger Dienst 2 (1948) 39 ff., 114 ff., 188 ff; B. Reetz, Lateinische oder deutsche Kultsprache, in: Heiliger Dienst 3 (1949) 67 ff., 102, 135 ff.

[5]) E. Dolderer, a. a. O.

[6]) Vgl. etwa Ebel, a. a. O. 6 ff.

mystischen Leibes Christi verlangt nach Einheit der Form. Die lateinische Sprache ist die klassische Darstellung dieser geistigen Einheit, die sichtbare Erscheinungsform des unsichtbaren Bandes der Liebe. Die lateinische Sprache ist für den Christen nicht fremde Sprache, sondern Muttersprache im höheren Sinne, die Sprache der gens sancta, des populus acquisitionis, der durch das höhere Lebensprinzip des göttlichen Geistes sich aufbaut in dem einen Glauben und in der gemeinsamen Sprache der gleichen Mutter, die alle geistig in Christus geboren hat. Sprachenspaltung ist die Frucht der Sünde; wo die Sünde hinweggenommen ist, da findet man als notwendige Form die Einheit der Sprache. Gerade die lateinische Sprache unterstreicht immer wieder, daß die Kirche es ist, welche die Liturgie feiert, nicht der einzelne, und sichert so die Objektivität der liturgischen Handlung.[7])

Die heutigen Vertreter einer Liturgie in der Landessprache[8]) betonen zunächst, daß auch ihnen die Liturgie in ihrem Wesen göttliches Geschenk, opus Dei, nicht Menschenwerk ist, und daß in der Liturgie der Herr der Kirche uns die Bürgschaft seiner Erlösung gegeben, Verheißung und gnadenhafte Bewirkung ewigen Lebens in uns zugleich. Auch ihnen sei durchaus klar, daß Christus selbst uns in der Teilnahme an seinem heiligen Mahle einfügt in sein Leben, daß die dem Menschen in der Teilnahme am Opfer und Sakrament der Kirche stets neu gewährte reale Begegnung mit dem Heiland der Welt, in welcher sich die Erlösung vollzieht, Geschenk im absoluten Sinne ist, die der Mensch nur annehmen oder ablehnen, zu der er aber nichts Wesenhaftes hinzutun kann, was ihre geheimnisvolle, pneumatische Wirksamkeit steigern oder vermindern könnte. Soweit die vorhin zu Worte gekommene Anschauung also die Sicherung des gnadenhaften Charakters der Liturgie meinte, ist ihre Sorge auch die der heutigen Vertreter einer deutschen Liturgie. Ja, diese gehen noch ein Stück weiter mit den Wahrern des Althergebrachten, indem auch die geschichtliche Gestalt der Liturgie, nicht nur das gnadenhafte Mysterium, ihnen eine allzu ehrfürchtige Sorge ist, als daß sie sich erlaubten, liturgische Revolutionäre zu sein, auch wo scheinbar nur äußere Dinge, geschichtlich Gewordenes und also möglicherweise wieder Vergehendes, in Frage stehen.

Wäre also demnach dem liturgischen Kosmos gegenüber nicht doch nur die Aufgabe treuer Bewahrung und möglichster Intensivierung gestellt? Wäre nicht mehr und nichts anderes notwendig, als das Volk in die lateinische Kirchensprache einzuführen und es zu lehren, mit dem Missale und vielleicht mit dem Vesperbuch umzugehen? Choralsingstunden und Volkschoralämter einzurichten? Wer die Verfechter einer deutschen Kultsprache so verstünde, würde sie mißverstehen. Ihr Ziel ist, Einzelnen und Gemeindevolk wieder zu Mithandelnden zu machen in dem liturgischen Vor-

[7]) Die bereits von Th. Kampmann (Hochland, Mai 1940, 332) abgelehnte Vorstellung vom sakralen Charakter des Lateins wird heute kaum noch vorgetragen. Abt B. Reetz (a. a. O. 135) schreibt dazu: „Schief ist eine Vorstellung vom sakralen Charakter des Lateinischen nur dann, wenn einer behauptet, dem Latein käme von Natur aus diese Sakralität zu." Wenn er freilich fortfährt: „Hier muß ich aber doch fragen, wo findet sich jemand, der diese Auffassung vertritt?", dann verweisen wir z. B. auf die Abhandlung von E. Müller, Der Pfingsthymnus Veni Creator Spiritus und seine deutschen Übersetzungen. Ein Beitrag zum Problem der liturgischen Sprache, in Lit. Leben 1 (1934) 118 ff.

[8]) Vgl. z. B. F. Messerschmid, a. a. O. 209 ff.

gang, der sich am Altar und von ihm aus in Wort und Opfer und Sakrament vollzieht; die Gemeinde selbst mit ihrem Priester an der Spitze zum Träger des liturgischen Geschehens zu machen und so das ihr von Christus verliehene Wesen, Kirche zu sein, das heißt, in einer ununterbrochenen Beziehung zu Christus zu stehen, mit ihm in einen geheimnisvollen Kreislauf des Lebens, Fühlens und Denkens eingefügt zu sein, dieses ihr Wesen also in einem konkreten Akt höchster Wirklichkeit darzustellen.

Soll nun aber eine solche Darstellung geschehen können, sollen nicht bloß überlieferte gottesdienstliche Formen mehr oder weniger äußerlich vollzogen werden, soll die liturgische Teilnahme sich nicht darin erschöpfen, daß — und wenn auch noch so aktiv und angestrengt — ein Gefüge liturgischer Handlungen, Gebete, Gesänge, Bewegungen, Rufe und Zeichen eben hingenommen und ausgefüllt wird, dann müssen einige Voraussetzungen gegeben sein. Sonst muß das liturgische Gefüge erstarrt bleiben. Was als liturgische Frömmigkeit empfunden wird, das wird daneben getan, geht nicht in das liturgische Tun ein, bleibt privat. Die liturgische Handlung bleibt seltsam unwirklich und unsinnlich. Wenn das Wort Gottes in den Lesungen vom Altar her der Gemeinde verkündet wird, so lesen es viele zugleich mit, anstatt, wie es allein liturgisch ist, zu hören und im Hören aufzunehmen. An verschiedenen Stellen der Handlung fällt es der Gemeinde zu, eine Antwort oder Bestätigung zu geben: diesem Tun aber fehlt völlig der Charakter echten Vollzuges, weil gar nicht in das Bewußtsein eintreten kann, was beantwortet oder bestätigt wird. Das Anliegen der Befürworter einer deutschen Liturgie läuft also, jedenfalls soweit es literarisch greifbar ist, auf die Frage hinaus: In welcher Weise kann die deutsche Gemeinde an der Liturgie der Kirche so teilhaben, daß das mit ihr geschieht, was Sinn der in den liturgischen Vorgängen sichtbar werdenden und mitzuvollziehenden Heilsbewegung ist, und daß die gottesdienstlichen Gestalten in ihrem wesentlichen Gefüge realisiert werden?

Wenn im Wort der Liturgie das fortlebende Wort, Christus selbst, spricht, wenn das uns von Christus durch seinen Tod geschenkte Leben in der Liturgie gegenwärtig ist und er dort das nach menschlicher Weise gesprochene Wort heimholt in seine Wirklichkeit — wenn das so ist, dann muß es unsere Sorge sein, so sagen uns die Verfechter einer volkssprachlichen Liturgie, daß der volle ungehinderte Mitvollzug dieses Wortes möglich ist. In einer fremden Sprache ist das nicht gegeben; es ist sogar für den schwierig, der diese Sprache einigermaßen beherrscht, da echtes Verstehen ja doch weit über das bloß rationale Verständnis hinausgeht, das auch für den gewöhnlichen Gebildeten das Maximale an Erreichbarem darstellt. Wir müssen uns hüten, zu dem notwendigen Ärgernis, das für die natürliche Ordnung das von oben kommende Wort bedeutet, noch aus der natürlichen Ordnung stammende Ärgernisse hinzuzufügen und so dem Volk den Zugang zum Geist der Liturgie, zur ewigen, lebendigen Wahrheit des Logos unnötigerweise zu erschweren. Die Liturgie soll uns beten lehren, richtig beten und um das Richtige und Notwendige beten. Wie kann sie das, wenn sie in einer Sprache zu uns spricht, die wir nicht oder nur mühsam verstehen! Daß das Gotteslob der Gemeinde in seiner öffentlichen Form so erschreckend wenig fruchtbar und wirksam ist für die

christliche Durchformung des Alltags und auch der großen Lebensrhythmen im Dasein des Einzelnen, der Familien und der weiteren Gliederungen im Raum der Gemeinde, kommt zu einem wesentlichen Teile von der Fremdsprachigkeit des Gottesdienstes. Der Psalm in der Vesper oder der Eucharistiefeier, der nicht unmittelbar hörend aufgenommen werden kann, der in einer Übersetzung nachgelesen werden muß, ist ohne Melodie, ist stumm und wird niemals in den Wortschatz und Gebetsschatz des einzelnen eingehen, also auch nie in sein Leben aufgenommen werden. Das Problem, wie Frömmigkeit und Kontemplation an die Liturgie gebunden werden und wie andererseits jene die Begehung der Liturgie durchwirken und befruchten können, ist unlösbar, wenn man die Muttersprache aus der Liturgie im wesentlichen verbannt und ihr eine kaum geduldete Rolle einräumt.

2. Das Problem der gottesdienstlichen Schriftlesung in lateinischer Sprache

Eine unvoreingenommene Beurteilung der einander gegenüberstehenden Auffassungen wird zu dem Ergebnis kommen, daß in beiden viel Richtiges enthalten ist. Wir können einerseits die Vorteile der lateinischen Kultsprache für die Reinerhaltung des Glaubens, für den Mysteriencharakter der Liturgie und für die Einheit der Kirche nicht bestreiten, müssen aber andererseits zugeben, daß die aktive Teilnahme des Volkes an der Liturgie die natürlichste, vollkommenste und ersprießlichste aller anderen Arten der liturgischen Teilnahme ist, weil sie am besten der Natur der Liturgie als offiziellem äußeren Gottesdienst entspricht, weil sie am vollkommensten die Wahrheit des Corpus Christi mysticum und die allgemeine Würde der Gläubigen ausdrückt und das Erforderlichste für das Wachsen des Gnadenlebens ist. Wir müssen ferner zugeben, daß eine liturgische Sondersprache nicht selten ein Hindernis für die Möglichkeit einer aktiven Beteiligung des Volkes an der Liturgie ist und daß sie dort fragwürdig wird, wo die liturgischen Texte die natürliche Bestimmung haben, von den Gläubigen verstanden zu werden, d. h. bei der Schriftlesung des Wortgottesdienstes.

Eine die richtigen Gedanken beider Auffassungen verwertende vorläufige Lösung scheint uns dadurch möglich zu sein, daß wir mit Guardini, Dolderer u. a. im Wortgefüge der Meßfeier mehrere Schichten unterscheiden, nämlich das vollziehende Wort, das betende Wort und das verkündende Wort. Die vollziehenden Worte der Messe spricht eigentlich Christus der Herr. Der Priester ist Christi geweihtes und mit besonderer Vollmacht ausgestattetes Werkzeug. Diese Wortschicht ist ureigene Sache des Priesters als des Stellvertreters Christi (Wandlungsworte) oder als des Stellvertreters der Gemeinde vor dem Antlitz Gottes (übriger Kanon). Bei den vollziehenden Worten ist es innerlich berechtigt, die lateinische Sprache beizubehalten und unter ihrem verhüllenden Schleier das Mysterium zu feiern. Trotz der Fremdsprache dürfte es möglich sein, etwa an Hand der von J. Pascher[9]) übersichtlich herausgearbeiteten Wesenszüge des Kanons, beim Volke ein inneres Mitvollziehen zu erreichen. Auch für jene Textschicht der Meßfeier, die das betende, näherhin das bittende,

[9]) Eucharistia. Gestalt und Vollzug, München 1947, 82 ff.; ders., Das Hochgebet der heiligen Messe. Einlageblatt für die deutschen Meßbücher, München 1949.

preisende und bekennende Wort umfaßt, also für Kyrie, Orationen, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei sowie Introitus, Graduale, Offertorium und Communio läßt sich der Gebrauch des Lateins einigermaßen rechtfertigen, da heute bereits Formen gefunden sind — wir erinnern z. B. an das in mehreren Diözesen übliche und von Rom gebilligte „Deutsche Amt" oder an die verschiednen Formen der Gemeinschaftsmesse[10]) —, die dem Volke bei den genannten Teilen eine in etwa wesensgerechte Beteiligung und Betätigung ermöglichen. Bei der Schicht des verkündenden Wortes jedoch, d. h. bei Epistel und Evangelium, sollte eine Änderung angestrebt werden, denn „der wichtigste Grund, warum die Kirche die Schriftlesung mit der Opferfeier verband, lag ohne Zweifel in der Notwendigkeit, den Gläubigen an der Hand der Schrift die Wahrheit des Glaubens beständig in Erinnerung zu bringen . . . Dazu kam, daß in alter Zeit auch die Katechumenen durch das Anhören der Lesung allmählich in den Inhalt der christlichen Lehre eingeführt werden sollten". [11]) Das Wort der Schrift ist Gottes Anrede an den Menschen, durch die er sich offenbart. Auch die Lesungen des Wortgottesdienstes waren und bleiben offenbarendes, belehrendes Gotteswort, das sich nicht nur an den Verstand, sondern auch an die von den Vätern und der Liturgie häufig als mens bezeichnete Mittenwirklichkeit der geistigen Person überhaupt richtet. Eben weil das Gotteswort seinem innersten Sinn nach Verkündigung ist, die Verkündigung sich aber ihrem Wesen nach an den Hörer richtet, von dem sie aufgenommen, verstanden, geglaubt und befolgt werden soll, so muß sie, falls die Handlung den Anspruch auf Richtigkeit, d. h. Wesensgemäßheit erhebt, gehört, nicht nur gelesen werden. Guardini schreibt darum im 1. Bändchen: Besinnung vor der Feier der hl. Messe[12]) mit Recht: „Beim Gottesdienst soll das Wort nicht nur gelesen werden. Wäre das beabsichtigt, dann braucht man ja nur Bücher auszuteilen, und alle, Priester wie Gläubige, würden sich still hineinvertiefen. Was dann herauskäme, wäre eine Lesegemeinschaft, und leider ist bei der Messe oft nicht mehr als das . . . An sich müßte das Wort in dem Augenblick, da es im Fortgang der heiligen Handlung auftaucht, unmittelbar zum Hörenden gelangen können. Das ist aber nach der heutigen Ordnung der Liturgie nicht möglich."

Da mit dem Erstarken der liturgischen Erneuerungsbewegung und dem damit verbundenen geschärften Empfinden für den sachgerechten Vollzug der gottesdienstlichen Formen das Verlangen nach Lesung der heiligen Bücher in einer der Gemeinde verständlichen Sprache immer wieder zum Ausdruck gebracht wird, so dürfte es von Interesse sein, das Problem der fremdsprachigen gottesdienstlichen Schriftlesung einmal kurz von der Liturgie- bzw. von der Perikopengeschichte her zu beleuchten.

[10]) Vgl. dazu: J. Gülden, Grundsätze und Grundformen der Gemeinschaftsmesse in der Pfarrgemeinde, in: Volksliturgie und Seelsorge 98/122; Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes, in: Kirchl. Amtsanzeiger, Trier, 1943, Nr. 116, S. 67 ff.; J. M. Giesen, Die Gemeinschaftsmesse. Zu ihrem Wesen, ihrer Einführung und ihrer Gestaltung. Mit einem Nachwort von J. Gülden. Regensburg 1949; dazu die Rezension Th. Boglers in: Liturgie und Mönchtum, Freiburg, 1949, Heft 4, S. 94 f.

[11]) L. Eisenhofer, Handbuch der Liturgik II, Freiburg 1932, 98.

[12]) Mainz 1939, 110.

3. Perikopengeschichtliche Bemerkungen zum Problem der fremdsprachigen gottesdienstlichen Schriftlesung

Vergegenwärtigen wir uns zunächst, wie die Ostkirchen das in Frage stehende Problem zu lösen versuchten. Im griechischen Stammgebiet altkirchlichen Lebens ist beim Übergang der Gemeinde von einer Umgangssprache zur anderen nie und nirgends ein Festhalten der griechischen Kultsprache angestrebt worden. Die Übersetzung der Liturgie in die Volkssprache ist seit je ein besonderes Kennzeichen griechischer Mission gewesen. So wurde bereits sehr früh die ägyptische Liturgie in die verschiedenen koptischen Mundarten, die Liturgie Jerusalems in den westaramäischen Dialekt des Christlich-Palästinensischen und in das ostaramäische Idiom des edessenischen Syrisch übertragen. Hierher gehört ferner die im Mittelalter vorgenommene Übersetzung der Liturgie des Patriarchats von Antiochien ins Syrische und Arabische und die in neuerer Zeit teils aus dem Griechischen, teils aus dem Slawischen veranstaltete Übertragung der byzantinischen Liturgie ins Rumänische. Die ursprüngliche christliche Kirche des Perserreiches bemühte sich entgegen den Wünschen der seit 337 im Kampfe mit Byzanz befindlichen persischen Politik, das Griechische als Kultsprache zu bewahren. Da jedoch die Nestorianer als Syrer kein Interesse am Griechischen, als Häretiker keines an der byzantinischen Großkirche hatten, kam es infolge der Stoßkraft des nestorianischen Kirchentums auch in der Persis, mindestens auf dem Gebiete der liturgischen Schriftlesung, zu einer Vermischung des Syrischen mit dem Griechischen.[13])

Einige Beispiele mögen zeigen, daß den Ostkirchen vor allem die der Gemeinde auch vor und ohne Auslegung verständliche Schriftlesung immer eine selbstverständliche Forderung gewesen ist, der man auch dort gerecht zu werden versuchte, wo Mehrsprachigkeit herrschte. So hebt bereits die um das Jahr 393/4 schreibende gallische Pilgerin Aetheria[14]) mit Nachdruck hervor, daß in Jerusalem die Lesungen griechisch vorgelesen, wegen des Volkes aber in das Aramäische übersetzt wurden. Für die anwesenden Lateiner wurden die Lesungen noch lateinisch vorgetragen.[15]) Aus Bemerkungen des Eusebius[16]) ergibt sich, daß in Skythopolis Lesungen in griechischer und aramäischer Sprache üblich waren.[17]) Die Lösung des Problems der fremdsprachlichen gottesdienstlichen Schriftlesung wurde den Ostkirchen sehr erleichtert durch die Stellung des Diakons im Gottesdienst. In der orientalischen Liturgie ist der Diakon seit früher Zeit nicht nur Armenpfleger und Gehilfe bei der eucharistischen Opferhandlung, sondern Mittler zwischen dem Bischof bzw. Priester und der Gemeinde, nicht zuletzt auch Mittler des sprachlichen Verständnisses. Kunde davon gibt z. B. ein dem Ende des 5. Jahrhunderts zugehörender, aus einem ge-

[13]) J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224—532), Paris 1904.

[14]) Peregrinatio ad loca sancta 47,3 ff. (CSEL 39, 99); vgl. dazu G. Bardy, La question des langues dans l'église ancienne, Paris 1948, 17; 140 f.; A. Lambert, Egeria, soeur de Galla, in: Revue Mabillon, Jan./März 1937 setzt die Reise der Pilgerin um das Jahr 415 an.

[15]) Die Ausdrucksweise der Pilgerin ist an dieser Stelle nicht ganz eindeutig, wenn sie schreibt: Sane quicumque hic latini sunt, id est qui nec siriste nec graece noverunt, ne contristentur, et ipsis exponitur eis, quia sunt alii fratres et sorores graecolatini, qui latine exponunt eis. Damit könnte allenfalls nicht die eigentliche Lesung, sondern die Auslegung gemeint sein.

[16]) De mart. Palaest. I 1; ed B. Violet, TU XIV 4, S. 4, 110.

[17]) Das kirchliche Amt des Übersetzers aus einer Sprache in die andere erwähnen außer Eusebius noch Epiphanius, Expos. fid. 21 (PG 42,825) und das Euchologium des Serapion (G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens, TU XVII 3 b: 18.).

mischtsprachigen Gebiet stammender Ordo der Begrüßung des eine Stadt besuchenden Bischofs sowie des voranaphorischen Meßteiles, in dem griechische und syrische Diakone nebeneinander fungieren.[18]) Außer der Schriftlesung in Griechisch-Aramäisch und Griechisch-Syrisch bezeugt die Perikopengeschichte die Verbindung Griechisch-Arabisch. A. Baumstark[19]) hat zwei Handschriften veröffentlicht, von denen die eine die Gesangstexte und Gebete der Totenliturgie in griechischen und arabischen Parallelkolumnen, die Lesungen dagegen erst griechisch, dann arabisch bringt, die andere aber die Gesangstexte und Gebete nur griechisch, die Perikopen griechisch und arabisch, und zwar teils in Kolumnen, teils in Text und Übersetzung nacheinander enthält. Als letztes Beispiel bilinguer ostkirchlicher Schriftlesung sei die syrisch-soghdische Gruppe genannt. Unter den von Le Coq aus Turfan nach Berlin gebrachten, von F. K. M. Müller[20]) vorgelegten soghdischen Texten befindet sich ein Lektionarfragment, das den Text von Gal. 3.25-4,6 syrisch-soghdisch bietet. Je einem syrischen Satz folgt die soghdische Übersetzung. Das erinnert an die Behandlung der liturgischen Schriftlesung, wie sie in bezug auf Griechisch und Aramäisch bzw. Latein durch Aetheria für Jerusalem bezeugt ist. Dasselbe Verfahren liegt in einem Evangeliarfragment vor, während in den Bruchstücken eines anderen Evangeliars der biblische Text rein soghdisch geworden ist und auf die frühere Doppelsprachigkeit der Lesungen nur noch die syrischen Rubriken und die gleichfalls syrischen Anfangsworte der einzelnen Perikopen hindeuten.[21])

Die abendländische Kirche zeigt demgegenüber auf dem Gebiete der Kultsprache seit dem Mittelalter einen starken Konservativismus. Es ist jedoch bemerkenswert, daß das nicht immer so gewesen ist. Als im 4. Jahrhundert die Landessprache im Schoße der christlichen Gemeinde die Oberhand gewann, zögerten die führenden Männer der Kirche nicht, den veränderten Verhältnissen auch liturgisch Rechnung zu tragen.[22]) Im Hinblick auf die gegenwärtige Diskussion über die lateinische Kultsprache ist es aufschlußreich, die Gründe zu erfahren, die damals den Sprachwechsel veranlaßt haben. Aufschluß geben uns die Pauluskommentare eines unter Papst Damasus I. (366—384) schreibenden unbekannten römischen Autors[23]), der bei der Exegese von 1. Kor 14 (PL 17,253 ff.) das prophetare im Sinne von Schriftauslegung und das loqui lingua bzw. linguis im Sinne von einer der Gemeinde unverständlichen

[18]) Hs. in Mad(h)jad(h) im Tur Ab(h)din; 8./9. Jahrhundert; ed J. E. Rahmani; Studia Syriaca 3,4/10 (1/22).

[19]) Neue hsl. Denkmäler melkitischer Liturgie. Or. Christ. NS 9/10, 157 ff.

[20]) Sitzungsber. der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften in Berlin 1907, S. 260 ff. Soghdische Texte I. in den Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften. Phil. Hist. Klasse 1912.

[21]) Vgl. dazu A. Baumstark: Die christlich-literarischen Turfan-Funde. Or. Christ. NS 3,328 ff.; ders., Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke; ebda. 4,123 ff.; ders., Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends. Münster, 1921, 10 ff. Weitere Zeugnisse bilinguer liturgischer Schriftlesung im Bereich der Ostkirchen erwähnt G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung. Göttingen 1947, 79 ff. Eine gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der liturgischen Sprachenfrage in den Ostkirchen s. bei A. Raes, Introductio in Liturgiam Orientalem, Rom 1947, 207 ff. (A. De linguis liturgicis hodie in usu: 207—212; B. De lege circa linguam liturgicam: 212—219; C. De admissione et diffusione linguarum liturgicarum: 219—227); H. Schmidt, De liturgische taal in de Oosterse Ritus; in: Sacris erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen 1 (1948) 323 ff.

[22]) Vgl. dazu Th. Klauser, Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache, in: Miscellanea Mercati I (Studi e Testi 121), Rom 1946, 467 ff.; G. Bardy, La question des langues dans l'église ancienne 155 ff; F. Cumont, Pourquoi le latin fut la seule langue liturgique de l'Occident, in: Mélanges Fredericq, Brüssel 1904.

[23]) G. Bardy, Ambrosiaster, in: Dictionnaire de la Bible, Suppl. I (1928) 225 ff.; La question des langues dans l'église ancienne 163; G. Bareille-E. Mangenot, Isaac, in: Dictionnaire de Théol. Cath. 8.1 (1924) 1 ff.

Fremdsprache versteht. Nach der Auffassung des Ambrosiasters lehnt Paulus demzufolge Fremdsprachen im christlichen Gemeindegottesdienst grundsätzlich ab.[24]) Das sei berechtigt, nicht nur weil die Fremdsprache die Einheit der Gläubigen gefährde, die doch im Gottesdienst ihre sichtbare Darstellung finden solle, sondern auch weil sie es den Gläubigen unmöglich mache, das „Amen" nach der benedictio zu sprechen.[25]) Es sei heidnische, nicht aber christliche Gepflogenheit, den Inhalt des gottesdienstlichen Wortes zu verhüllen. Ungläubige Teilnehmer am christlichen Gottesdienst gewinnen infolge des Gebrauches der Fremdsprache den Eindruck, es solle etwas Unrechtes verheimlicht werden. Im christlichen Gottesdienst dürfe es darum keine solche Heimlichtuerei geben, sondern lediglich „schlichtes Lob Gottes". Nur um der Liebe willen lasse Paulus fremdsprachliche Reden im Gottesdienst zu, wenn und soweit eine Verdolmetschung stattfinde. Die Beweisführung des Ambrosiasters läßt einerseits erkennen, daß die Verteidiger der griechischen Kultsprache ähnliche Gründe vorbrachten wie die heutigen Verteidiger des Lateins, andererseits aber, daß die verantwortlichen Kirchenmänner sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das damalige Verständnis von 1 Kor 14 als den einzigen in Frage kommenden Schrifttext gestützt haben dürften, um den Wechsel der Liturgiesprache zu rechtfertigen. Weiterhin ergibt sich, daß der Papst (Damasus I.?), der den entscheidenden Schritt des Sprachwechsels tat, die ohne Zweifel beachtlichen Gründe des Mysteriencharakters der Liturgie und der durch die Sprache zum Ausdruck gebrachten kirchlichen Einheit zugunsten der seelsorglich-praktischen Notwendigkeiten hintansetzte.

Wie die Liturgiegeschichte zeigt, hat die abendländische Kirche auch späterhin auf die realen Verhältnisse Rücksicht genommen und in Gemeinden, die etwa aus lateinischen und griechischen Mitgliedern zusammengesetzt waren oder wenigstens Griechen in ihrer Mitte hatten, den Gebrauch des Griechischen gestattet. Schon G. Morin[26]) hat seinerzeit darauf hingewiesen, daß wohl noch lange über die ersten drei Jahrhunderte hinaus die Liturgie und die Lesungen wenigstens in den vom Papst selbst gehaltenen Versammlungen griechisch gewesen seien. C. P. Caspari[27]) hat viel Material zusammengetragen, aus dem hervorgeht, daß noch im mittelalterlichen Rom griechische Symbole bei der „Traditio" und „Redditio Symboli" sowie das griechische Vaterunser bei der „Traditio" und „Redditio orationis dominicae" in Verwendung waren. Sowohl bei diesen Riten wie auch beim Taufakt begegnen ferner griechische Fragen, Antworten und Aufforderungen. Reste von Zweisprachigkeit der Lesungen, die uns in die Übergangsjahrzehnte bzw. Jahrhunderte zurückführen, treten uns in

[24]) Zur heutigen Exegese der Stelle vgl. z. B. H. Lietzmann, An die Korinther. Tübingen 1931, 68 ff.

[25]) Dieses Argument des Ambrosiasters wird verständlich, wenn wir etwa bei Hieronymus, In Ep. ad Galat. II, praef. (Pl. 26,255) lesen: „Usque hodie eadem vel virtutum vestigia permanent, vel errorum. Romanae plebis laudatur fides. Ubi alibi tanto studio et frequentia ad ecclesias et ad martyrum sepulchra concurritur? Ubi sic ad similitudinem caelestis tonitrui Amen reboat et vacua idolorum templa quatiuntur? Non quod aliam habeant Romani fidem, nisi hanc quam omnes Christi ecclesiae; sed quod devotio in eis maius sit et simplicitas ad credendum." Bardy, La question des langues, 161 f., schreibt dazu: „Le grand docteur a gardé un profond souvenir de la piété des Romains et de longues années après son départ définitif de la capitale, il parle encore avec émotion des offices liturgiques auxquels il a assisté, des Amen retentissants par lesquels le peuple se plaisait à conclure les oraisons."

[26]) Formules liturgiques orientales en occident aux IVe—Ve siècles, in: RB XL (1928) 134 ff.

[27]) Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel III, Christiania 1875. 490 ff. Vgl. ferner U. Gaisser, Brani greci nella liturgia latina, in: Rassegna Gregoriana 1902 n. 7.8.9; G. Bardy, Formules liturgiques grecques à Rome au IVe siècle, in Recherches de Science Rel. 30 (1940) 109 ff.; L. Brou, Les chants en langue grecque dans les liturgies latines, in: Sacris erudiri. Jearboek voor Godsdienstwetenschappen 1 (1948) 165 ff.

den Codices Cantabrigienses (s. VI, griech.-lat. Text der Evangelien, Apg. und 3 Jo.) und Claromontanus (Paris, s. VI, griech.-lat. Paulus) entgegen, die den Text auf der Versoseite griechisch, auf der gegenüberstehenden Rectoseite in lateinischen Stichen bieten.[28]) Seelsorglich-praktische Gründe, d. h. das Vorhandensein von Griechen, bedingte zweifellos, mindestens zum Teil, den Gebrauch doppelsprachiger Lesungen an den großen Festtagen wie erster Weihnachtstag und erster und zweiter Ostertag, an den Tauftagen und an den Ordinationssabbathen.

Was zunächst die großen Festtage betrifft, so berichtet der von Mabillon[29]) herausgegebene 11. römische Ordo[30]) über die Messe am 1. Weihnachtstag: „Finita laude subdiaconus Latinus legit Epistolam Latinam, deinde subdiaconus Graecus legit Epistolam Graecam . . . Archidiaconus et diaconus Graecus ferentes librum ante pectora sua cum quatuor subdiaconibus, acolythi ferentes candelabra ante eos manent cum candelabris accensis ante pulpitum, illi vero legunt Evangelia" (PL 78, 1033). Das gleiche wird über die Messe am ersten Ostertag gesagt (PL 78, 1044). Im Ordo Romanus[31]) heißt es betreffs der Messe am ersten Weihnachtstag: „Finitis laudibus, legitur prius Latina Epistola, et postmodum Graeca" (PL 78, 1065), betreffs der Messe am ersten Ostertag: „Finitis laudibus, legitur Latina Epistola prius, et postmodum Graeca, et Evangelium et Latinum et Graecum" (PL 78, 1079). Aus demselben Ordo geht hervor, daß auch am zweiten Ostertage doppelsprachige Lesungen üblich waren.[32]) Daß die Doppelsprachigkeit der Lesungen an den hohen Festtagen zunächst durchaus praktische Gründe hatte, bestätigt uns ein zeitgenössischer Schriftsteller, der Prämonstratenser Anselm von Havelberg.[33]) In seinem Werk Dialogi tres adversus Graecos (PL 188, 1093 ff.), das die Frucht einer Disputation ist, die er 1135 mit dem das Filioque ablehnenden Niketas von Nikomedien über die Einheit der Kirche, den Ausgang des Hl. Geistes und den Primat des Papstes hatte, begründet er den in Rom an den Hochfesten üblichen Gebrauch lateinischer und griechischer Lesungen mit der Anwesenheit von Griechen.[34]) Anselm von Havelberg nimmt offensichtlich Bezug auf die aus der Kirchengeschichte bekannte Tatsache, daß Rom zwischen dem 4. und 11. Jahrhundert aus dem von zahlreichen Griechen bevölkerten Unteritalien (Magna Graecia), insbesondere von Campanien und Sizilien, dauernden Zustrom von Griechen erhielt. Die Papstgeschichte

[28]) Vgl. auch St. Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg i. Br. 1906, 77.

[29]) Museum Italicum II, Paris 1689; PL 78, 1225 ff.

[30]) Von einem gewissen Benedict, canonicus beati Petri, zwischen 1140 und 1143 für den Kard. Guido de Castello, den nachmaligen Papst Cölestin II. (1143—1144) verfaßt.

[31]) Verfaßt von dem Kard. Cencius de Sabellis, dem späteren Papst Honorius III. (1217—1227).

[32]) Cencius schreibt nämlich über den Konsekrationstag des Papstes, den ersten Sonntag nach seiner Wahl: „Et notandum, quod laudes ab archidiacono cum cardinalibus et subdiaconis et scrinariis, epistola Latina cum Graeca, et Evangelium latinum cum Graeco et omnes aliae solemnitates tunc fiunt, sicut in feria secunda post Pascha" (PL 78, 1908).

[33]) Vgl. LThK I 468 f.

[34]) Die Stelle lautet: „Italia antiquitus magna Graecia appellabatur, sicut antiquarum historiarum scriptores dicunt, et in urbe Roma utriusque linguae sermo usitatus vigebat, et vicissim Latini Graeca et Graeci Latina lingua utebantur, et neutra fuit aliena Romam habitantibus. Unde factum esse videtur, ut quaedam Latinis, quaedam etiam Graecis nominibus nuncupentur in Ecclesia; et inde institutum est quoque in ordine Romano, quod in summis festivitatibus ad Missorum sollennia Lectiones et Evangelia Latine et Graece recitentur propter praesentiam utriusque populi in utraque lingua eruditi", Dial. III 16; PL 188, 1233; J. L. d'Achéry, Veterum aliquot scriptorum spicilegium I. Paris 1723, 202.

kennt allein in der Zeit von 642—752 nicht weniger als 12 griechische und sizilianische Päpste.[35])

Der 1., 10., 11. und 12. der Mabillonschen Ordines Romani sprechen weiterhin von lateinisch und griechisch vorgetragenen Lesungen an den zwei Tauftagen der römischen Kirche, dem Sabbat in der letzten Quadragesimalwoche und dem Sabbat vor Pfingsten. Nach dem 1. römischen Ordo handelt es sich am Karsamstag um vier (PL 78, 955 f.), nach dem 10., 11. und 12. Ordo um zwölf Lesungen (PL 78, 1014; 1041; 1076), nach dem 11. Ordo am Samstag vor Pfingsten um sechs Lektionen (PL 78, 1049). Als Beleg seien die Stellen aus dem 11. Ordo wiedergegeben: „Ad sextam Sabbati sancti efficitur novus ignis, et cereus benedicitur et leguntur duodecim lectiones Latine et duodecim Graece, et cantantur tria cantica: Cantemus Domino gloriose, Vinea facta est, Attende coelum" (PL 78, 1041). — „Sabbato Pentecostes ad officium baptismi leguntur sex lectiones Latinae et sex Graecae" (PL 78, 1049).

Einige mittelalterliche Liturgiker bezeugen, daß auch an den Quatembersamstagen als den römischen Ordinationstagen[36]) die 6 Lektionen lateinisch und griechisch gelesen wurden. Amalar von Metz[37]) schreibt in seinem Werke De ecclesiasticis officiis II c. 1: De duodecim lectionibus[38]): „Sex lectiones ab antiquis Romanis Graece et Latine legebantur (qui mos apud Constantinopolim hodieque servatur), ni fallor, propter duas causas: Unam, quia aderant Graeci, quibus incognita erat Latina lingua, aderantque Latini, quibus incognita erat Graeca; alteram propter unanimitatem utriusque populi" (PL 105, 1075). Der Kompilator der fälschlich unter die Werke Alcuins geratenen, nach den Forschungen M. Andrieus[39]) aber der Mitte des 10. Jahrhunderts zugehörenden Schrift De divinis officiis hat sich diese Sätze Amalars fast wörtlich zu eigen gemacht (Vgl. PL 101,1228).

Für unseren Zusammenhang sind die Gründe wichtig, aus denen nach Amalar (und Pseudo-Alcuin) an den Quatembersamstagen die zweisprachige Lesung eingeführt wurde. Der erste Grund ist praktischer Art, nämlich die Notwendigkeit allen Teilnehmern am Gottesdienste, besonders auch den aus dem griechisch sprechenden Süditalien, das Verständnis des Gelesenen zu ermöglichen, ähnlich wie man in Jerusalem es für nötig erachtete, den anwesenden Syrern (und Lateinern) den Inhalt der Lektionen durch syrische (und lateinische) Verlesung verständlich zu machen. Nicht minder bedeutsam ist der zweite Grund: propter unanimitatem utriusque populi, zu dem Amalar wohl durch die Überlegung ver-

[35]) Vgl. Fr. X. Seppelt, Geschichte des Papsttums II, Leipzig, 1934, 56 f.

[36]) Über die Quatembertage als Ordinationstermine vgl. L. Fischer, Die kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistorischer Hinsicht, München 1914, 102 ff.

[37]) Vgl. DACL I, 1323 ff.

[38]) Sowohl Amalar wie auch der gleich zu nennende Pseudo-Alcuin vertreten die Ansicht, die Bezeichnung „in XII lectiones" für den Quatembersamstag rühre daher, daß die 6 Lektionen zuerst lateinisch, dann griechisch verlesen worden seien, ähnlich wie in Konstantinopel, und auf diese Weise habe man die Zwölfzahl erreicht. Der Name sabbatum in XII lectiones ist offenbar ein Überrest aus ältester Zeit, als man auch für die Quatembervigil noch die typische Zwölfzahl hatte. Für die Vigilien in Jerusalem ist sie schon im 4. Jahrhundert bezeugt, vgl. F. C. Conybeare, Rituale Armenorum, being the Administration of Sacrements and the Breviary of the Armenian Church together with the great Rites of Baptism and Epiphany Oxford 1905.

[39]) Vgl. Rev. des sciences rel. 5 (1925) 642 ff.

anlaßt wurde, daß die praktische Notwendigkeit nicht der alleinige Grund für den Gebrauch lateinischer und griechischer Lektionen gewesen sein könne, denn sonst wäre nicht einzusehen, warum bei verhältnismäßig so wenigen Gelegenheiten doppelsprachige Lesungen in Anwendung kamen. Nehmen wir hinzu, daß auch Pseudo-Alcuin im 40. Kapitel der genannten Schrift als einen Grund der Zweisprachigkeit nennt: „et ut unum eius populum nos esse ostendamus, unumque Deum utrumque populum credere“ [40]), dann folgt daraus, daß die beiden mittelalterlichen Liturgiker dem gelegentlichen Gebrauch der Doppellesungen einen Symbolwert zuerkennen. Man wollte dadurch, so meinen sie, daß man an gewissen hervorgehobenen Tagen die Lektionen lateinisch und griechisch verlas, die Einheit und Universalität der aus verschiedensprachigen Völkern bestehenden Kirche andeuten.

Die praktische Bedeutung der vorstehenden liturgie- bzw. perikopengeschichtlichen Bemerkungen für die aktuellen Probleme der Gegenwart liegt auf der Hand. „Es ist eine dringende Forderung, daß alles getan werde, um in der Meßliturgie das Gotteswort zu Gehör zu bringen, da sonst aus dem ganzen ‚Lesegottesdienst‘ der Kern herausgebrochen wird. Dem wird man den starken Wunsch hinzufügen, es möchte so oder so die Verkündigung in der Landessprache ein organisches Stück der Meßliturgie werden. Denn hier, im verstanden aufgenommenen Wort, vollzieht sich das Mysterium des ersten Teiles der Meßfeier, das Mysterium zwischen dem durch die Kirche sprechenden Gott und der in der Gemeinde hörenden Kirche.“ [41]) Warum sollte vorerst nicht wenigstens an besonders hervorgehobenen Festtagen das heilige Wort in lateinischer und deutscher Sprache zur Verkündigung kommen? In Abwandlung des Wortes Amalars könnten wir begründen: Propter duas causas: unam propter unanimitatem ecclesiae; alteram, quia adsunt Teutones, quibus incognita est Latina lingua. Abgesehen davon, daß die Kirche gerade auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Schriftlesung das Prinzip der liturgischen Sondersprache bis in die Gegenwart hinein mehrfach durchbrochen hat [42], berechtigt uns zu der Hoffnung auf eine sachgerechte Umgestaltung des Lesegottesdienstes vor allem die Tatsache, daß in dem den Lesungen vorausgehenden Aufruf an das Volk auch die abendländische Liturgie nach wie vor den Wunsch kundtut, die Gläubigen möchten die Lesungen nicht nur hören, sondern auch verstehen.[43])

[40]) Alcuini Opp. II 498 ed. Frob. Forster.

[41]) J. Pascher, Eucharistia 55.

[42]) Vgl. A. Manser, Kirchensprache, in LThK V 1028 ff.; Jungmann, Missarum Sollemnia I 502 f.; H. Leclercq, Langues liturgiques, in: DACL VIII 1297 ff.

[43]) Durch die Einleitungsformeln vor den Lesungen soll die Aufmerksamkeit der Zuhörer geweckt werden. In der römischen Messe ist die Anrede Dominus vobiscum nur noch vor dem Evangelium üblich, in der mailändischen Liturgie jedoch auch vor der Lesung, in der mozarabischen vor jeder der 3 Lesungen.

Religionspsychologie und religiöses Leben

Nach einem Vortrag von Georg Wunderle, Würzburg

1.

Die Religionspsychologie als selbständiger Forschungs- und Wissenszweig ist verhältnismäßig jungen Datums. Ihr Alter dürfte nicht viel mehr als ein gutes halbes Jahrhundert betragen. Sie war bei ihrer Entstehung und in ihrem ersten Wachstum mit einer Reihe von Hemmungen belastet, die den Sinn ihrer wissenschaftlichen Aufgabe oft bis zur Unkenntlichkeit entstellten. Um nur die hauptsächlichsten Gefahren zu nennen, war es einmal die allzu enge Verflechtung mit der Naturwissenschaft und deren exakten, besonders experimentellen Methoden, die auch die Religionspsychologie, wie fast die gesamte damalige Psychologie in ihre Fesseln schlug. Dann war man sich in keinem Zweige psychologischer Untersuchungen zur Zeit des blühenden Materialismus darüber völlig klar, ob zur „wissenschaftlichen" Erkenntnis der seelischen Vorgänge auch eine „Seele" als Träger dieser Vorgänge notwendig und erweisbar sei. Es gab religionspsychologische Untersuchungen, ja sogar „Versuche", die ohne die Grundüberzeugung von der Existenz eines eigenartigen seelischen Seins, das sich in den menschlichen Erlebnissen und Handlungen ausdrückte, als fruchtbar und ersprießlich betrachtet wurden. Erst recht herrschte weithin Uneinigkeit über das, was unter „Religion" zu verstehen sei. Vielfach tat man diese Frage nach dem Vorgange der französischen Religionspsychologie der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts damit ab, daß man religiöse Erlebnisse, namentlich solche mystischer Art, ins Pathologische verwies und ihnen nur als besonders merkwürdigen krankhaften Erscheinungen wissenschaftliche Aufmerksamkeit schenkte. „Religionspsychologie" konnte eine solche Bemühung nur in einem sehr anfechtbaren Sinne genannt werden.

Diese Lage änderte sich, als von gläubiger christlicher Seite eingegriffen wurde. Zunächst war es die protestantische Theologie, die sich — vor allem im Anschlusse an Schleiermacher — der Erkundung des seelischen Werdens und der seelischen Gestaltung des christlichen Grunderlebens zuwandte. Das Studium der Glaubens- und der Gnadenerfahrung im Rechtfertigungsprozeß fand hier naturgemäß eine besondere Beachtung. Die katholische Theologie sah sich zu diesen Problemen nicht so stark gedrängt; aber sie verschloß sich ihrem Studium nicht. Daß christliche Theologen und Psychologen, die sich — zunächst in dogmatischem Interesse — dieser neuen Forschung widmeten, nicht ohne den Begriff der Geist-Seele des Menschen, auch nicht ohne eine klare Überzeugung von dem Sinne der Religion an die religionspsychologischen Untersuchungen herantraten, war selbstverständlich. Ebenso selbstverständlich war ihnen die Ablehnung des Materialismus in der Erklärung und Deutung des religiösen Erlebens. Im Gegensatze dazu erfolgte die Stellungnahme weiter Kreise der dem Materialismus verhafteten Natur-

wissenschaftler und Mediziner, denen die Eigenart der religiösen Erfahrung als einer geistigen Lebenstätigkeit des Menschen unverständlich blieb. Aus der Übertragung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Psychologie ergab sich eine noch heute fortwirkende eigentümliche Problematik: Können die naturwissenschaftlichen Untersuchungsmittel, namentlich das Experiment, ohne weiteres auf die seelische, insbesondere auf die religiöse Erfahrung angewendet werden? Erst vor kurzem hat Albert W e l l e k in einem programmatischen Aufsatze über „das Experiment in der Psychologie" (Studium generale 1 [1947], Heft 1, S. 18 ff.) sich darüber ausgesprochen; seine Antwort auf die oben gestellte Frage schließt eine Reihe wichtiger Vorbehalte ein.

Immerhin galt das eine als unerläßliche Bedingung religionspsychologischen Forschens, welchen methodischen Weg auch immer sie gehen mochte, daß der Forscher das religiöse Erleben a u s e i g e n e r E r f a h r u n g kennen müsse, wenn er auch etwa zur Zeit seiner forschenden Tätigkeit der lebendigen Religion, also der gelebten Religiosität, ferne stand. Auf Grund dieser Einstellung mußte folgerichtig die Arbeit jener „Religions"-Psychologen, die ohne jegliche eigene religiöse Erfahrung religiöse, bzw. mystische Tatsachen untersuchten, füglich dem Verdachte anheimfallen, sie sprächen wie Blindgeborene von Licht und Farbe, die sie niemals gesehen hatten. Bezeichnend war etwa die Tatsache, daß in einem Nekrolog auf William J a m e s (1842—1910), den bedeutendsten amerikanischen Religionspsychologen jener Zeit, ausdrücklich hervorgehoben wurde, er sei zwar kein „religiöser" Mensch im landläufigen Sinne dieses Wortes gewesen, habe aber immerhin soviel von Religion erlebt, als man für notwendig halten müsse, um die Religion wissenschaftlich zu untersuchen.

2.

Über Z i e l u n d Z w e c k d e r R e l i g i o n s p s y c h o l o g i e ist im christlichen Lager, vor allem am Anfang der neu aufblühenden Wissenschaft, viel verhandelt worden. Auf protestantischer Seite kostete es einen längeren und größeren Kampf, die Anschauung durchzusetzen, daß die Religionspsychologie bloß eine empirische Wissenschaft sei und nichts Normatives für den Glaubensakt und seinen Inhalt auszumachen habe. Gerade im Anschluß an Schleiermachers psychologisch aufgebaute Theologie, die deutlich ihre Verwurzelung im Pietismus verriet, wurden immer wieder Versuche unternommen, der Religionspsychologie über ihr empirisches Ziel hinaus, eine Art von dogmatischer, konstitutiver Aufgabe im Gebäude des gesamten theologischen Wissens zuzuteilen. Dagegen hatten es die katholischen Theologen und Psychologen, die sich mit Religionspsychologie beschäftigten, in diesem Betrachte wesentlich leichter; in ihre Zielsetzung konnten sich solch positivistische und psychologistische Meinungen nicht einnisten, da ihr Begriff der dogmatischen Theologie eindeutig umrissen war. Aber die Methodenfrage wurde sowohl von protestantischen Forschern, als auch von katholischen Religionspsychologen nicht immer so eindeutig gelöst, wie es schließlich in allen christlichen Lagern bezüglich der Aufgabenbestimmung wesentlich geschah. Meine eigenen Arbeiten darf ich als Spiegelbild des grundsätzlichen und methodischen Kampfes betrachten.

Auch bei bedeutenden protestantischen Religionspsychologen, die ein allzu großes Vertrauen auf den Ertrag des sogenannten „experimentellen" Verfahrens in unserer jungen Wissenschaft setzten, leuchtete es doch dann und wann auf, daß selbst diese vielgepriesene Methode keineswegs in die letzten Tiefen der Seelenkunde führen und keineswegs zum eigentlichen Wesen der religiösen Erfahrung vordringen könne. So hat etwa Karl Girgensohn, der namhafteste Vertreter dieser Richtung, der ersten Auflage seines Werkes „Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens" (1921) als Motto zwei Worte vorausgeschickt, die offenbar daran erinnern sollen, daß auch die „experimentelle" Religionspsychologie, deren beredter Anwalt Girgensohn doch sein wollte, über aller Ergründung der seelischen Erfahrung das Sein und Wesen der Seele — also etwas Unerfahrbares — nicht vergessen dürfe. Das erste Zitat stammt von Dr. H. Jakobi und lautet: „Nach meinem Urteil ist das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu entdecken". Das zweite Zitat ist Meister Eckart entnommen: „Am Wert des inneren Menschen, dem sogenannten Schauen Gottes unterscheiden wir ein Erkennen und ein Lieben. In ihnen liegt der Anfang des heiligen Lebens. Mit diesen beiden Tätigkeiten ist beschrieben das Wesen der Seele". Man denkt dabei wohl auch des berühmten Heraklit-Wortes: „Die Grenzen der Seele wirst du nicht finden, selbst wenn du alle Wege durchwanderst. So tiefen Grund hat sie". Es ist kein unberechtigter Optimismus, an solchen programmatischen Zitaten wie Karl Girgensohn sie uns dargeboten hat, das bewußte Streben zu erkennen, die reine Aktualitätstheorie eines Wilhelm Wundt, auf alle Fälle für den Bereich der Religionspsychologie, abzulehnen. Nur so kann die Bahn für eine klare Verknüpfung der gesamten religiösen Erlebnisse, von den einfachsten bis zu den erhabensten, mit dem Ich des Menschen geschaffen werden. Auch der wissenschaftlichen Untersuchung muß diese Einheit stets bewußt bleiben.

Bei Karl Girgensohn tritt noch eine weitere Gefahr hervor, die auch in vielen anderen religionspsychologischen Untersuchungen nicht überwunden ist; die Gefahr „religions"-psychologische Studien zu treiben an Erlebnissen, die genau gesehen nicht eigentlich als „religiös" zu bezeichnen sind. Am meisten sind es — das ist etwa gerade bei Girgensohn selbst zu beobachten — ästhetische Erfahrungen, denen die sogenannte „experimentelle religionspsychologische" Forschung gewidmet ist. An der deutlichen Auffassung und Erfassung des eigentümlichen Gegenstandes der Religionspsychologie muß jedoch unter allen Umständen festgehalten werden, wenn ihre Arbeit sich nicht ins Uferlose dehnen soll. Es ist nicht umsonst von objektiven Beurteilern geltend gemacht worden, die Früchte der religionspsychologischen Bemühungen wären nicht greifbar genug; die ganze Arbeit bliebe zudem in methodischen Ansätzen stecken und lieferte keine im einzelnen verwendbaren Ergebnisse. Was die letzteren Einwände anlangt, so kann ihnen wenigstens einigermaßen durch den Hinweis auf die Neuheit des Ganzen und auf die Schwierigkeit der Untersuchung selbst begegnet werden. Die Abgrenzung des „religiösen" vom ästhetischen und ethischen Erleben ist zwar praktisch oft auch nicht leicht; aber hier muß eben schon zu Anfang der wissenschaftlichen Bemühung eine möglichst klare Scheidung der Erfahrungsgebiete getroffen werden.

Wenn in unserem Thema religionspsychologisches Studium und religiöses Leben aufeinander bezogen werden, so will gewiß von den eben berührten Fragen nicht abgesehen sein; aber vor allem handelt es sich für uns darum, zu zeigen, welch formenden Wert die Religionspsychologie für das religiöse Leben hat, beziehungsweise haben kann. Man stellt heute die Frage nach dem Lebenswerte bei vielen Wissenschaften, bei denen sie bisher noch kaum als möglich oder gar als fruchtbar empfunden wurde. Der zentralen Bedeutung des religiösen Lebens gerade in der heutigen von Grund aus verwirrten Zeit entspricht es jedoch, daß die Wirkkraft der religiösen Seelenkunde auf das praktische religiöse Leben so weit als nur möglich veranschaulicht und ausgenutzt werde. Jene Wissenschaft, die sich Religionspsychologie nennt, darf darum am wenigstens davon befreit werden, ihre Aufgabe und ihre Reichweite im religiösen Erleben und für das religiöse Erleben prüfen zu lassen. Würde sie diese Prüfung nicht bestehen, dann wäre sie mit Recht als unfruchtbarer Intellektualismus zu brandmarken, der die auf ihn verwandte Mühe nicht lohnt.

3.

Die Wissenschaft der Religionspsychologie kann nur dann das religiöse Leben in fruchtbarer Weise fördern, wenn sie selbst tatsächlich das ist, was ihr Name besagt, nämlich psychologische Erforschung der wirklichen Religion. Damit ist naturgemäß zunächst das subjektive religiöse Erleben gemeint; denn erst von da aus kann eine Deutung objektiver, geschichtlich gewordener Religion und ihrer Denkmäler in Sprache, Ritus, Kunst erstrebt werden. Es ist schon oben genugsam betont worden, daß man sich „Religionspsychologe“ im strengen Sinne nur dann nennen kann, wenn man selbst nicht bloß begrifflich weiß, sondern auch persönlich erfahren hat, was religiöses Leben ist, wodurch es sich von anderen Lebenstätigkeiten höherer und tieferer Lage unterscheidet. Darauf hinzuweisen ist manchen religionspsychologischen Versuchen gegenüber auch heute noch dringend notwendig. Selbst einem Forscher wie Karl Girgensohn mußte, wie schon betont wurde, füglich vorgehalten werden, daß der Gegenstand seiner Untersuchung zunächst mehr in das ästhetische als in das religiöse Erfahrungsgebiet gehöre. Das erwies sich selbst für die Fälle als notwendig, wo es religiöse Gedichte und Lieder waren, die seinen „Versuchspersonen“ als Gegenstände des „Experimentierens“ dargeboten wurden.

Es ist gewiß nicht die Absicht unserer Erörterungen, diesen „religions“-psychologischen Studien schlechthin jeden Wert für die Erkenntnis und für die Beeinflussung des religiösen Lebens abzusprechen. Denn das religiöse Erleben als Kern und Mitte des menschlichen Geisteslebens steht in wesentlicher Beziehung zu allem Tun und Leiden, das irgendwie Gott bezielt. Und so wird vor allem das ethische Verhalten tatsächlich fast immer mit dem religiösen verknüpft sein. Beim ästhetischen Erleben dürfte die Beziehung zum Religiösen wohl schon dadurch hergestellt sein, daß die seelische Erlebnisform beide Male zumeist auch durch die gefühlsmäßige Ergriffenheit charakterisiert ist. Überall wo die psychologische Erkenntnis solche Erfahrungstatsachen herausstellt, zeigt sie auch die Bewußtseinszusammenhänge auf, die im konkreten Leben assoziativ

und reproduktiv wirken. Und dadurch eröffnet sie die Möglichkeiten absichtlicher Beeinflussung und Formung. Solche Religionspsychologie verbleibt sozusagen im Leben, weil sie ausgeht von seinen vielfältigen Verzweigungen und wieder ordnend und gestaltend zu ihnen zurückkehrt; sie schwebt nicht als unfruchtbarer Rationalismus über dem Leben, sondern befruchtet es auf Grund analytischer Gewinnung von Gesetzen und Typen durch deren synthetische Anwendung zum Zwecke möglichst vollkommener religiöser Bildung. So bietet sich die Religionspsychologie vor allem der Seelsorge als förderliche Hilfe zur „Cognitio ovium" und als wegweisende Beraterin in der Auswahl der entsprechenden Beeinflussungsmittel an.

Ohne Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis gibt es keine Psychologie, erst recht keine Religionspsychologie. Ist nun jede Art der Selbstbeobachtung ohne weiteres für die Religionspsychologie tauglich? Man hat sich vielfach selbst in den programmatischen und methodischen Darstellungen keine genügende Rechenschaft darüber gegeben, daß der Religion als besonders gestaltetem Erleben auch eine besondere Beobachtungsmethode eignen müsse. Die Übernahme der sonstigen psychologischen Methoden, erst recht die Übertragung der naturwissenschaftlichen Experimentiermethoden hat sich im Laufe der letzten Jahrzehnte nach mancher Richtung nur als beschränkt fruchtbar für die Religionspsychologie erwiesen. Eine „exakte" Religionspsychologie im naturwissenschaftlich-mathematischen Sinne gibt es nicht; dafür läßt schon — abgesehen von der Verwickeltheit des untersuchten Gegenstandes — der Einsatz der menschlichen Freiheit im religiösen Tun keinen Raum. Der Begriff „Experiment" begegnet uns im allgemeinen in der Psychologie und in der Religionspsychologie häufig in einem Sinn, der demjenigen in der Naturwissenschaft nicht gleichkommt. So spricht man vom „Experiment" in weiterer Bedeutung, wenn man als Methoden der neuen Religionspsychologie etwa die besonders in Amerika ausgebildeten statistischen Umfragen anführt. Sie sind zum Teil auch in Deutschland überschätzt worden. Geringen Wert besitzen für die Kenntnis des inneren religiösen Lebens und damit auch für die Formung desselben die Fragebögen, die der bloß quantitativen Statistik dienen; denn sie umfassen wesentlich bloß äußere Tatsachen, deren Motivation nur selten ersichtlich wird.

Der qualitativen Statistik, bei der die Zahl der erfaßten „Versuchspersonen" nur verhältnismäßig gering ist, kommt es auf die Ermittlung der inneren Struktur, der Motivation des religiösen Erlebens an. Der einzelne kann hier für sich ausgefragt und überwacht werden, so weit er willens ist, seine Seele dem Versuchsleiter vertrauensvoll „preiszugeben". Die dadurch eröffneten Einblicke sind daher zur Erforschung der Seelentiefe, zur Enthüllung des Kernes der religiösen Erfahrung, ihrer individuellen oder typischen Prägung und ihrer entsprechenden Ausdrucksform im großen und ganzen viel ertragsreicher. Zur vollen Auswertung wird man jedoch der heute so stark entwickelten Tiefenpsychologie nicht entraten können, um die in den unterbewußten Schichten eingebetteten „tiefsten" seelischen Einstellungen und Begründungen einigermaßen zu ermitteln. Selbst Freud's

Psychoanalyse darf hier nicht schlechtweg ausgeschaltet werden, wenn man auch den Pansexualismus seiner Deutung durchaus ablehnt. Bei all diesen Erkundungen stößt man eben doch auf letzte Motivationen, die für die Gestalt des religiösen Seelenlebens von entscheidender Wichtigkeit sind, ob sie auch dem Betreffenden selbst nicht oder nur dumpf bewußt werden. Die „Gestalt"-Psychologie ist in unserem Bereich als ein besonders fruchtbarer Faktor anzuerkennen. Alle Verfahrungsweisen dieser Art mag man als „unvollständige Induktion" im Sinne des Aristoteles bezeichnen, die zwar keine „Gesetze" aber wenigstens „Typen" aufzustellen erlaubt; eigentliche „Experimente" gemäß naturwissenschaftlicher Auffassung sind sie jedenfalls nicht.

Wie steht es nun mit den eigentlichen „Experimenten" in der Religionspsychologie? Also mit der „experimentierenden Methode" im engen Sinne? Was meine eigene Stellungnahme seit mehr als einem Menschenalter anlangt, so ist sie immer im wesentlichen ablehnend gewesen. Es hat katholische Religionspsychologen gegeben — und auch heute noch gibt es solche — die meinen Standpunkt nicht teilen; im nichtkatholischen Lager ist das gleiche der Fall. Immerhin hat sich erkennbar eine klare Scheidung angebahnt. Ich freue mich feststellen zu können, daß gewichtige Stimmen aus dem katholischen und aus dem protestantischen Forscherkreise nun meinen grundsätzlichen Bedenken beipflichten. Freilich soll auch nicht verschwiegen sein, daß eine ganz eindeutige Übereinstimmung noch lange nicht erreicht ist. So spendet z. B. der Psychiater Hans Jörg Weitbrecht in seinen „Beiträgen zur Religionspsychopathologie" (Heidelberg 1948; von S. 108 an passim) der experimentellen Religionspsychologie Girgensohns viel Lob. Im vollen Gegensatz dazu sagt ein anderer bekannter Psychiater, Hans Gruhle, in seinem wichtigen Werk über „Verstehende Psychologie, Erlebnislehre" (Stuttgart 1948; S. 248) von Girgensohns „experimenteller Religionspsychologie": „Die Ergebnisse dieser naiven Versuchsanordnungen waren denkbar dürftig". Gruhle fügt sofort einen Satz bei, dem ich im wesentlichen zustimme: „Nur die verstehende Psychologie erlaubt es, einige weitere Schritte vorwärts in die Erkenntnis religiösen Verhaltens zu tun". Daß Albert Wellek in seinem schon zitierten Aufsatz über „das Experiment in der Psychologie" den grundsätzlichen Bedenken bezüglich der Anwendung des naturwissenschaftlichen Experiments auf das seelische Erleben nicht aus dem Wege geht, ist schon oben erwähnt worden. Das Versuchsgebahren mit der Stopp-Uhr auch in der Religionspsychologie anzuwenden, hält er (a.a.O. S. 26) mit Recht für eine „leere Geste — eine Exaktheit vorzutäuschen, von der im Ernst keine Rede sein kann". Selbstverständliches mit Kritischem vorsichtig mischend, erklärt er weiterhin (S. 26): „Die Verfechter ebensowohl wie die Gegner einer experimentellen Religionspsychologie müssen sich, beide, wohl bewußt bleiben, daß nicht die Religion, ja nicht einmal die Religiosität unmittelbar Gegenstand solcher Experimente ist und sein kann, sondern unmittelbar nur das religiöse oder auf Religiöses bezogene Erleben, aber auch dieses nur sozusagen in seinem Vorfelde, nur in bestimmten Seiten unter bestimmtem, begrenztem Aspekt. Es kann einer Methode nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn sie nicht leistet, wozu sie nicht geschaffen ist — auch wenn anfäng-

liche Enthusiasten eben dies, wozu sie nicht taugt, von ihr erwarten mochten". Die beiden neuesten protestantischen Darstellungen von Wolfgang Trillhaas und Robert Jelke haben meine seit Jahrzehnten geltend gemachte Stellungnahme nun erneuert. Robert Jelke tut das in seinen „Grundzügen der Religionspsychologie" (Heidelberg 1948, besonders S. 52 ff.) und bei Wolfgang Trillhaas geschieht es in seinem gleichlautenden Werke „Grundzüge der Religionspsychologie" (München 1947). Trillhaas stellt (a. a. O., S. 13) die Frage: „Welche Bedeutung hat aber nun das Experiment auf dem Gebiete der Religionspsychologie?" Zur Antwort erteile ich ihm gerne das Wort (a. a. O., S. 13 ff.): „Hier entstehen erhebliche Schwierigkeiten. Einmal kommt als Reiz ja tatsächlich nur die Frage in Betracht. Genau genommen müßte aber der Versuchsleiter in der Versuchsperson ein originäres religiöses Erleben herbeiführen. Abgesehen davon, ob diese Vorstellung geschmackvoll ist, kann man füglich zweifeln, ob sich ein solches Erlebnis durch einen Religionspsychologen auslösen läßt. So blieb schon den überzeugten Anhängern der Experimentalmethoden nichts anderes übrig, als auf solche Erlebnisse und Erfahrungen zurückzugreifen, welche die Versuchsperson schon gehabt hat. Diese mögen also in bestimmten Dokumenten bereits vorliegen, z. B. in Gesangbuchliedern, in Briefen oder selbstbiographischen Äußerungen oder sie mögen auf Befragen wiedergegeben werden. Die Reaktion kann dann aber in nichts anderem bestehen als darin, daß die Versuchsperson eine Antwort gibt. Die damit gegebenen Schwierigkeiten und Hemmungen liegen auf der Hand. Das Verfahren steht und fällt mit der Fähigkeit der Versuchsperson. Sie muß die Frage verstehen, bei der Frage aufs Wesentliche achten können. Sie muß sich selbst richtig beobachten, muß vor allem sich in schriftlichen Sätzen überhaupt richtig ausdrücken können. Im Grunde bedarf die ideale Versuchsperson einer wissenschaftlich-psychologischen Schulung. Aber kommt es nicht darauf an, gerade in Seelen ohne solche Voraussetzungen Einblick zu bekommen? Und werden nicht gebildete Versuchspersonen, die mit allen wünschbaren Voraussetzungen ausgestattet sind, geneigt sein, in ihre Antworten Theorien, Reflexionen und Lesefrüchte einfließen zu lassen, anstatt ihre unmittelbaren Eindrücke wiederzugeben. In der Tat sind die Ergebnisse Stählins und Girgensohns bei ihren Enqueten dementsprechend gering. Aber mit den erwähnten Schwierigkeiten sind noch gar nicht alle Aporien der Experimentalpsychologie erschöpft. Wir können ja nur immer nach dem fragen, was in das Bewußtsein der Versuchsperson eingetreten ist. So untersucht Girgensohn etwa die Wirkung der religiösen Lyrik, W. Stählin stellt Versuche über die religiöse Sprache an. Was dabei aber völlig ausscheidet, sind einmal alle im Unbewußten sich vollziehenden seelischen Tatsachen des Einzellebens, und sodann alle im Überindividuellen liegenden Erscheinungen des religiösen Lebens, alles was mit Sitte und Brauch, mit Entstehung, Verfall und Entartung des religiösen Lebens zusammenhängt. Dies und vieles andere wird durch kein Experiment und keine Enquete erfaßt. Aber selbst wenn die Umfragemethode tragfähiger wäre als sie es tatsächlich ist, so wäre immer noch zu fragen, ob denn dadurch wirklich Wesensgesetze erfaßt werden. Und damit stoßen wir an weitere, an die wichtigsten Grenzen des ganzen Verfahrens: der Weg der Induktion führt nie zu Wesensgesetzen. Vielmehr — und das ist eine grundlegende Einsicht, die

uns die Phänomenologie Husserls vermittelt hat — ist es im entscheidenden Falle möglich, sich das Wesentliche auch an einem einzelnen Phänomen zu originärer Gegebenheit zu bringen, wenn man auch auf dieses Wesentliche achtet und es herauszuheben vermag. Es bedarf dazu nicht einer Häufung ähnlicher Fälle zu ganzen Versuchsreihen, sondern nur einer sachgemäßen Einstellung aufs Objekt. Mit anderen Worten: Die naturwissenschaftliche induktive Methode ist zur Erkenntnis des seelischen Lebens überhaupt nicht ausreichend. Wir bedürfen einer eigenen Methode, wie sie die von Dilthey und Spranger begründete verstehende oder geisteswissenschaftliche Psychologie vorgezeigt hat. Allerdings bleibt es dabei, daß die Religionspsychologie empirisch verfahren muß. Aber diese gesonderte Empirie, d. h. die Bindung der Forschung an die Wahrnehmung der realen Welt, an die Erfahrung des Lebens, ist mit der Experimentalmethode nicht einfach identisch. Gerade in der einfühlenden und beschreibenden Psychologie soll der Empirismus zur Vollendung kommen".

Ich möchte diesen Ausführungen einige Bemerkungen anfügen, die das Problem, um das es sich hier handelt, vielleicht noch klarer zu beleuchten vermögen. Zunächst weise ich nochmals darauf hin, daß der religiöse Charakter des Erlebens, das erforscht werden soll, unbedingt gesichert sein muß. Da erhebt sich nun aber die ernste Frage: Kann es noch religiöses Erleben sein, wenn ein bestimmter Akt, eine Stellungnahme, eine Gefühlsäußerung u. a. von dem „Versuchsleiter" befohlen oder auch nur aufgegeben wird? Ich halte es für nicht möglich; denn gerade der religiöse Akt muß seinen Mittelpunkt in der Persönlichkeit des Erlebenden selbst haben. Er muß von da aus frei auf Gott und Göttliches gerichtet sein. Und wenn Gott und Göttliches den Menschen nicht erfüllt, dürfte kaum das zustande kommen, was wahrhaft „religiöses" Erleben heißt. Jede vorschreibende Einmischung von rein menschlicher Seite her bedeutet zum mindesten eine Herabsetzung der subjektiven Anteilnahme des Erlebenden, wie wir ja auch dem Kinde, dem von den Eltern ein bestimmter religiöser Akt aufgetragen wird, nur dann echte Religiosität zuschreiben, wenn es über den Auftrag der Eltern hinaus das Maß seiner Freiheit zum Einsatz bringen kann. Der Einfluß von außen muß hier also unter allen Umständen zurücktreten oder höchstens „anleitend" wirken. Beim religionspsychologischen Experiment dürfte das nicht der Fall sein. Die Anordnung des Versuchsleiters begleitet den gesamten Verlauf des religiösen Erlebens der Versuchsperson und zwar so, daß sie diese sogar nötigt, ihr volle seelische Aufmerksamkeit zu schenken, um nachher eine möglichst genaue Erlebensbeschreibung liefern zu können. Damit scheint mir der Anspruch der objektiven Seite des wahrhaft religiösen Aktes nicht verwirklicht zu werden; das Göttliche, Gott selbst, bleibt hier nicht absolut fordernd. Es mangelt einem solchen Zwitter die volle Echtheit des religiösen Erlebens. Eher ist diese zu wahren bei der erinnernden Rückschau auf ein unbestritten echtes religiöses Erleben. Wie viele Beispiele solcher Art haben wir in der Geschichte vor allem der mystischen Erfahrung! Aber gerade von seiten der Religionspsychologie ist oft genug und manchmal sicher nicht mit Unrecht betont worden, daß die Erinnerung hier unbewußt fälschende, anders wertende Momente einschiebe. Gerade Karl Girgen-

sohn hat vom Standpunkt der Psychologie aus gegen die objektive Wahrhaftigkeit der Darstellung in Augustins Konfessionen starke Bedenken geltend gemacht. In der heutigen Zeit erleben wir die ungeheure Wichtigkeit solcher Einwände in ganz großen psychologischen Erfahrungen; man könnte sie förmlich Riesenexperimente, wie sie in der Welt noch nie angestellt wurden, nennen. Wie viele Tausende von Menschen sind seinerzeit — vielleicht oft nach einigem Widerstreben — der nationalsozialistischen Massensuggestion unterlegen! Und heute? Wie wenige von diesen Tausenden sind imstande, genaue Erinnerungen an ihre damalige wirkliche seelische Einstellung aufzufrischen und zu reproduzieren? Das Bewußtsein ihrer heutigen Entscheidung überdeckt vollständig oder mindestens wesentlich das Erinnerungsbild der seinerzeitigen Vorgänge. Das braucht nicht in allen Fällen eine bewußte „Fragebogenfälschung" in sich zu schließen; es gibt zahlreiche Faktoren aus dem Unterbewußtsein, die hier in die Erinnerung sich eindrängen und irreführend wirken. Der Erinnerungstäuschungen sind es gerade dann besonders viele, wenn durch den Akt, um den es sich handelt, das Zentrum der Persönlichkeit stark berührt wird. Der Mensch wehrt sich eben instinktiv, kraft seines seelischen Selbsterhaltungstriebes gegen jede Abwertung seiner persönlichen Geltung. Und wo käme seine Persönlichkeit stärker in Frage als in einem echten religiösen Akt, in dem er Gott als verantwortliches Wesen gegenübersteht! Dazu ist ferner zu beachten, daß gerade im Zuge der religiösen Entwicklung sehr häufig nicht jene Stetigkeit vorhanden ist, die der Erlebende gerne darin sähe. Sehr eindringlich hat der Schweizer Kulturphilosoph Max Picard schon mehrmals, besonders in seinem neuen Buche „Hitler in uns selbst" (Erlenbach, Zürich 1946) von der Diskontinuität der seelischen Verfassung gesprochen. Er will das Zusammenhanglose des menschlichen Seelenlebens gewiß nicht übertreiben; im Unterbewußtsein gibt es ja, wie gerade die Psychologie der letzten Jahrzehnte aufgezeigt hat, eine Reihe von ganz unleugbaren, zum Teil verhängnisvollen Kontinuitäten; aber das Bruchstückhafte unserer Erkenntnis und unseres gesamten Erlebens, auf das schon Paulus (1 Kor 13,12) hindeutet, darf doch auch von der experimentellen Psychologie nicht auf die Seite geschoben werden. Sie löst sowieso schon durch die Isolierung des zu untersuchenden Aktes den Zusammenhang auf und stellt als selbständig hin, was in Wirklichkeit vielleicht bloß das assoziative Erzeugnis des gewohnheitsmäßigen Verlaufes ist, bei dem die Freiheit der Entscheidung nur mehr eine geringe Rolle spielt. Und selbst wenn diese bewußt hervorträte, würde noch nicht folgen, daß sie sich ganz auch im geformten Ausdruck offenbare. Gerade Max Picard hat durch das Studium des Ausdruckes im menschlichen Antlitz die Erkenntnis aufs neue bestätigt: „Der Mensch kann so sein, wie er aussieht, er braucht es aber nicht, er hat die Freiheit, anders zu sein als sein Gesicht." Er hat ebenso die Freiheit, muß hinzugefügt werden, sein Inneres unter dem Schutz einer gewünschten Äußerung zu verdecken. Das wird oft bewußte Unwahrheit sein, oft wird es ihm vielleicht gar nicht in vollem Umfang zur Erkenntnis gelangen. Denn er gibt nicht gerne das Innerste seines Wesens preis, erst recht nicht einem „Versuchsleiter", der ihm durch keinerlei persönliches Verhältnis nahe steht und vertrauenswürdig erscheint. William Stern, der vormalige Hamburger Psychologe, hat hier mit allem Recht von „psychischer Scham"

gesprochen. Es ist auch eine sittliche Verantwortung für den Versuchsleiter, namentlich Jugendlichen psychologische Aufgaben zu stellen, die an die tiefsten Geheimnisse des ringenden Menschen rühren und damit seiner psychischen Scham eine Probe zumuten, die schließlich doch nur zu einer teilnahmslosen, oberflächlichen oder direkt unwahren Antwort auf unwillkommene und aufdringliche Fragen führt.

Wolfgang Trillhaas hat in seinen oben wiedergegebenen Ausführungen zwar kurz, aber deutlich genug den Finger darauf gelegt, daß nicht bloß Jugendliche, sondern auch Erwachsene, Gebildete häufig gar nicht in der Lage sind, die im Fragebogen enthaltenen Fragen richtig zu beantworten. Sie kennen deren Tragweite nicht; sie haben nie eine methodische Selbstbeobachtung geübt und infolgdessen kaum eine Ahnung von den mancherlei Gefahren der Täuschungen, denen ihre Vorstellung und ihre Erinnerung unterworfen ist. Ein Versuchsleiter, der auf die Fülle dieser fälschenden Möglichkeiten in den Angaben über die Motivation des religiösen Erlebens seiner Versuchspersonen keinerlei Bedacht nähme und die Aussagen einfach für bare Münze hielte, würde sich großer Leichtfertigkeit schuldig machen. Seine Ergebnisse müßten den Zweifel wecken, ob er überhaupt echte „religiöse" Erfahrungen durch seine Ermittlungen erreicht habe. Von den anderen Bedenken, etwa der Ungenauigkeit oder der Oberflächlichkeit gar nicht zu reden. Wer demnach „Exaktheit" in solchen Untersuchungen fände, müßte wissenschaftlicher Vermessenheit geziehen werden.

Die Religionspsychologie hat demnach in Hinsicht auf diese Methoden kaum Grund, allzu optimistisch zu sein und zu viel Hoffnungen für die praktische Verwendbarkeit ihrer Studien zu hegen. Sie muß bescheiden sein. Es soll aber keineswegs verkannt werden, daß es schon ein bedeutsamer Fortschritt ist, wenn es ihr gelingt, auf diesem Wege gewisse typische Einstellungen zu ermitteln und so gewisse Normen für die erzieherische Bereitung des sich entwickelnden, des kämpfenden Menschen zu gewinnen. Indessen, so wie die Schätzung der experimentellen Psychologie im allgemeinen sich gemindert hat, ebenso dürfte erst recht die sogenannte „experimentelle" Religionspsychologie kaum mehr jenes Ansehen genießen, das sie vordem zweifellos in einigen protestantischen und auch in einigen katholischen Kreisen genossen hat. Ihre Früchte sind jedenfalls gering gewesen. Nicht bloß was ihren Wert zur Förderung des persönlichen Lebens anlangt, sondern nicht zum wenigsten auch soweit ihre Bedeutung und Brauchbarkeit zum Verständnis geschichtlicher religiöser Bewegungen in Betracht kommt. Es ist nicht uninteressant, hier darauf hinzuweisen, daß bisher die große Mehrheit der Religionspsychologen sich vom Studium der Religionsgeschichte ferngehalten hat. Die praktischen Theologen haben von der „experimentellen" Religionspsychologie nichts Nennenswertes benützt. Und ein Mann wie der vormalige protestantische Theologieprofessor, jetzige Landesbischof von Oldenburg, Wilhelm Stählin, hat meiner Überzeugung nach längst den Optimismus bezüglich der „experimentellen" Religionspsychologie aufgegeben.

4.

Wir haben in kurzem Durchblick die Schwierigkeiten vor Augen gestellt, mit denen die statistische und die „experimentelle" Religions-

psychologie belastet ist. Die soeben charakterisierten Methoden sollten dazu dienen, eine möglichst „genaue" Ansicht von der religiösen Erfahrung zu erwerben. Schon die obige kritische Untersuchung hat gezeigt, daß dies durch solche Methoden nicht möglich ist. Wir wollen die Vorteile nicht verkennen, welche dem Beobachter bei der Anwendung dieser Methoden in Hinsicht auf den äußeren Ausdruck des religiösen Erlebens zuwachsen. Aber für den Beobachter selbst hat sich eine tiefe Eröffnung und ein wirklicher Wesenseinblick nicht ergeben. Die bisher genannten Methoden gehen bisweilen sogar darauf hinaus, das religiöse Erleben auf seiner mystischen Höhe mit Erkenntnismitteln zu erfassen und darzustellen, die wesentlich rational bedingt sind. Die Grenzen der Rationalisierung aber werden demjenigen sehr bald kund, dem es wirklich inmitten der Tausende von statistischen Ziffern und Durchschnittsberechnungen auf das Eindringen in das Nichtberechenbare, „Irrationale" der Religion ankommt. Darin aber liegt die lebendige Kraft des religiösen Lebens, nicht in statistisch erfaßbaren Gewohnheiten und typischen Häufigkeiten. Selbst da, wo man diese rationell mit angeblich mathematischer Genauigkeit zu greifen vermeint, bleibt das Bedürfnis nach dem „irrationalen" Kern nicht ewig ungestillt. Freilich äußert es sich oft in phantastischer, unkontrollierbarer Weise, wenn es auch noch so eifrig mit wissenschaftlichen Mitteln bewältigt werden will. Amerika, das Land der statistischen Religionspsychologie, das Land der statistischen Psychologie überhaupt, ist zugleich der üppige Boden, auf dem Spiritismus und Parapsychologie gedeihen . . .

Der verheißungsvolle Weg, der den forschenden Menschen zum Kern des religiösen Lebens vordringen läßt, ist der nun jahrtausendalte Weg der Selbsterkenntnis. Mit der delphischen Mahnung „Erkenne dich selbst" hat die wahre Wissenschaft von der Seele begonnen: dieses Motto wird auch über der Religionspsychologie stehen bleiben, selbst wenn sie versucht, sich der modernsten Hilfsmittel zu bemächtigen, um rascher, sicherer und „exakter" zu ihrem Ziele zu gelangen. Oft genug hat man das „Erkenne dich selbst" als Anweisung zu rein begrifflich-intellektualistischer Erfassung der Seele verstanden. Diese Deutung ist jedoch zu eng; denn in Begriffe läßt sich das bewegte Leben der Seele nicht, erst recht nicht ihr religiöses Leben, einspannen. Das Ganze ihrer auf Gott gerichteten Tätigkeit, das Ganze des Ausdruckes dieser Tätigkeit in ihrem leiblichen Dasein, das Ganze der Auswirkung ihrer religiösen Existenz und ihres religiösen Handelns auf die menschliche Gemeinschaft, ja sogar auf die Welt, kann nur derjenige würdigen, dem es in der Fülle seiner geistigen Beziehungen als Lebenumfassendes und Lebendurchdringendes vor Augen steht. Das ist „Theoria", d. h. gehobene, ja festliche Schau des Lebensmittelpunktes. Der Religionspsychologe wird sich hier immer an platonische Gedanken und Einstellungen erinnern und sie zur Begründung der ihm obliegenden Tiefenforschung verwerten.

Augustin, der große Seelenkenner, hat auf diese Selbsteinschau seine „Konfessionen" gebaut. Namentlich im siebenten Buche fordert er von sich solche Einkehr in sein Inneres. Der Neuplatonismus wies ihm die Richtung; die Gnade Gottes — wie er oft genug gesteht — geleitete ihn auf diesem Pfad. Wie schwer die Wanderung für ihn war, davon gibt er

in erschütterndem Wehruf Zeugnis. Und da er ans Ziel gekommen war, machte er wie alle wahrhaft religiösen Seelen die Entdeckung, daß die Selbsteinkehr nicht bloß zur Auffindung des eigenen Ich helfe, sondern daß sie den in der Seele zutiefst verborgenen Gott offenbare.

Ist nun eine solche Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis jedermann möglich? Oder ist sie nur dem geistigen, wissenschaftlich gebildeten Menschen erreichbar? Es liegt nahe anzunehmen, daß dem letzteren der Zugang zu diesem seelischen Heiligtum leichter sich öffne. Und gerade der Theologe, der religionspsychologische Forschung betreibt, müßte das mit einem gewissen Vorrecht von sich behaupten dürfen, da doch Gott und Göttliches die Herzpunkte seiner geistigen Beschäftigung sind. Indessen faßt auch er vielleicht diese „Theoria" oft zu einseitig intellektualistisch auf und erklimmt die Stufe solcher geistigen Schau nicht oder nicht eher, als der einfache gottverbundene Gläubige, dessen Denken und Trachten sich von den zerstreuenden Bedingungen der Welt weg auf den mitten in seinem Wesen wohnenden und wirkenden Gott richtet. Der große Basilius hat das ohne enthusiastische Worte klar in folgenden Sätzen ausgedrückt: „Wir müssen uns bestreben, den Geist der Ruhe zu pflegen. Denn wie ein Auge, das sich in ständiger Bewegung befindet, und bald dahin, bald dorthin schaut, den vorliegenden Gegenstand nicht deutlich erfassen kann, sondern wie man den Blick unverrückt auf den Gegenstand richten muß, um ihn genug zu erfassen, so kann auch der menschliche Geist unmöglich die Wahrheit klar und deutlich erkennen, solange er von unzähligen weltlichen Sorgen befangen ist." Es gab und gibt in der Christenheit zu allen Zeiten Männer und Frauen, die solche Selbstbeobachtung ihrer gottinnigen Erlebnisse mit geistiger Schärfe übten, wenn sie auch nicht alle die Klarheit eines Augustin, eines Bernhard von Clairvaux, eines Heinrich Seuse, einer Theresia von Jesus, eines Symeon des Jüngeren, des Theologen, erreichten. Das Maß ihrer geistigen Sammlung aber ist jedenfalls auch dem heutigen Religionspsychologen ein Ideal. Zum wenigsten muß er auf dem Weg zu solcher Sammlung sein, wenn er sich selbst und Gott in sich und in den andern wirklich erkennen will. Dazu können ihm heute die gesicherten wissenschaftlichen Lehren der Religionspsychologie zweifellos in mancher Hinsicht gute Dienste tun. Aber ohne die grundlegende Selbst- und Gotteserkenntnis wird er weder die Tiefe des religiösen Erlebens ahnen, noch ihre Kraft zur Gestaltung religiöser Persönlichkeiten nutzen können. Die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit wird ihn davon abhalten, sein eigenes Erleben zum Maße für andere zu nehmen. Das Beispiel Augustins ist ihm hier vorbildliche Anweisung. An sich aber wird er auf alle Fälle das menschlich Kleine dem göttlich Großen gegenüber beobachten und voll demütiger Selbstbescheidung den Mitmenschen zum mindesten gleicher Gottbegnadigung für würdig halten wie sich selbst. So wird ihm auch die religiöse Erfahrung nicht bloß der großen religiösen Genien wertvoll sein; er kann nicht weniger lernen durch den Vergleich mit einfachen, aber in ihrem religiösen Leben unentwegt ausharrenden Seelen.

Diese Tatsache mag dem Religionspsychologen eine ernste Mahnung sein, das Studium der alltäglichen Frömmigkeit nicht allzuweit hinter die Beschäftigung mit den großen Geistern zu setzen, denen

bisher die hauptsächliche Aufmerksamkeit gegolten hat. Niemand wird leugnen wollen, wieviel Gewinn die wissenschaftliche Erforschung der religiösen Genien uns eingebracht hat; dafür bieten die Werke von Gelehrten wie William James und Joseph Maréchal S. J., um nur ganz hervorragende Forscher zu nennen, genügende Bürgschaft. Nichtsdestoweniger muß nun energisch an die religionspsychologische Untersuchung der Spiritualität des einfachen Mannes und der schlichten Frau aus dem Volke gegangen werden! Und das nicht etwa bloß um des modernen sozialen Zuges der Zeit willen, sondern vor allem wegen der Werthaltigkeit jeder wahrhaft religiösen Erfahrung. Der „Kleinen" hat sich der Heiland besonders angenommen; ihre Demut, ihre Gottesliebe, ihre Gottinnigkeit darf auch der heutige Religionspsychologe nicht geringschätzen. Ob sie auch des menschlichen Ruhmes entbehrt; bei Gott ist sie angesehen und wertvoll. Psychologisch offenbart sich uns gerade darin das echt Menschliche und allen Mögliche. So bekundet sich wahrhaft umfassendes religionspsychologisches Forschen und Urteilen, das einerseits dem Erkennenden selbst ersprießliche Handreichung bietet zur Befruchtung seines eigenen religiösen Lebens, anderseits überall fruchtbare Hilfe bereitstellt, um dem neuen Menschenbild in anderen wieder jene tiefen christlichen Züge einzuprägen, die eine allzu weltfreudige Zeit fast ausgelöscht hatte.

Moderne Religionspsychologie und modernes religiöses Leben sind damit in engste Fühlung gebracht.

Staatliche Ferntrauung in kirchenrechtlicher Beurteilung

von Klaus Mörsdorf, München

Im Unterschied zum kanonischen Recht kennt das deutsche staatliche Recht keine Stellvertretung bei der Eheschließung. Sowohl nach dem früheren Recht (BGB § 1317) wie nach dem Ehegesetz vom 6. 7. 1938 (§ 17), jetzt gültig in der Fassung vom 20. 2. 1946 (§ 13), muß der Ehewille unter gleichzeitiger Anwesenheit beider Teile persönlich vor dem Standesbeamten erklärt werden. Um den Bedürfnissen der Zeit entgegenzukommen, ermöglichte die bald nach Beginn des letzten Krieges erlassene Personenstandsverordnung für die Wehrmacht vom 4. 11. 1939 eine bürgerliche Eheschließung ohne gleichzeitige Anwesenheit beider Teile (sog. Ferntrauung). Ein Angehöriger der Wehrmacht, der im Kriegseinsatz stand und seinen Standort verlassen hatte, konnte seine Ehewillenserklärung bei dem Bataillonskommandeur abgeben; die hierüber aufgenommene amtliche Niederschrift war dem zuständigen Standesbeamten zu übersenden und nunmehr konnte der andere Teil vor dem Standesbeamten sein Jawort abgeben und damit den Ehevertrag zum rechtswirksamen Abschluß bringen. Katholische Wehrmachtsangehörige, die von dieser staatlichen Ferntrauung Gebrauch machten, hatten die Möglichkeit, unter Beachtung der für die Trauung durch Stellvertreter bestehenden Anordnungen (CIC cc. 1089, 1091) ihre Ehe auch kirchlich aus der Ferne zu schließen. Hierzu gab der katholische Feldbischof am 16. 1. 1940 eine Anweisung,[1]) die auf die notwendigen Förmlichkeiten bei der Beauftragung des Stellvertreters aufmerksam machte. Auf protestantischer Seite wurde verfügt, daß die kirchliche Trauung zu einem späteren Zeitpunkt unter persönlicher Gegenwart beider Eheschließenden nachzuholen sei.[2]) Wie zu erwarten stand, haben Katholiken und Nichtkatholiken verhältnismäßig oft von der Einrichtung der Ferntrauung Gebrauch gemacht. Meistens war dabei der Gesichtspunkt der Versorgung der Braut bestimmend, und nicht selten handelte es sich um Fälle, in denen Eile not tat, um einem im Urlaub gezeugten Kind einen ehrlichen Namen zu sichern. Wenn man Kriegstrauungen schon allgemein nachsagen darf, daß sie nicht so dauerhaft sind wie Ehen, die in Zeiten bürgerlicher Ruhe und Ordnung geschlossen werden, so gilt dies namentlich von Ferntrauungen, weil hier manche Überlegungen ausgefallen sind, die ein Heiratswilliger sonst angestellt hätte. Es verwundert daher nicht, daß ferngetraute Paare vielfach nur zu einem kurzen oder auch zu gar keinem ehelichen Zusammenleben gekommen sind. Und dies zuweilen unter einer erschütternden Tragik! Diese den Ehewillen angehenden Fragen sollen

[1]) Abgedruckt in der Zusammenfassung der kirchlichen Vollmachten, 3. Aufl., Berlin 1944, S. 82.
[2]) Bekanntmachung des Ev.-luth. Landeskirchenrats v. 5. 10. 1940, Archiv für evangel. Kirchenrecht 4 (1940) 332.

hier außer Betracht bleiben. Wir befassen uns im folgenden allein damit, wie die staatlichen Ferntrauungen im Hinblick auf die von der Kirche für die Eheschließung aufgestellten Formvorschriften zu beurteilen sind.

Die kirchenrechtliche Beurteilung einer staatlichen Ferntrauung macht keine Schwierigkeiten, wenn wenigstens ein Ehepartner katholisch und demnach an die Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform gebunden ist (c. 1099 § 1); denn die bloß staatliche Ferntrauung eines Katholiken ist vor dem Forum der Kirche keine gültige Ehe. Die Feststellung der Nichtigkeit bedarf in diesem Falle keines gerichtlichen Verfahrens, sie erfolgt auf dem Verwaltungswege durch den Generalvikar (vgl. EPO Art. 231 § 1). Anders liegen die Dinge, wenn keiner der beiden Ehepartner an die kanonische Eheschließungsform gebunden war (c. 1099 § 2), d. h. wenn es sich um eine Eheschließung unter Nichtchristen, nichtkatholischen Christen oder solchen katholischen Christen handelte, die wegen nichtkatholischer Abstammung und Erziehung von der Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform befreit waren.[3]) Eine Eheschließung zwischen Nichtchristen ist hinsichtlich der Eheschließungsform sicher gültig, wenn der beiderseitige Ehewille in einer nach Naturrecht ausreichenden Weise erklärt worden ist. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die staatliche Ferntrauung einen nach Naturrecht hinlänglichen Austausch des Ehewillens darstellt. Bei einer Ferntrauung von Personen, die nicht an die kanonische Eheschließungsform gebunden sind, erhebt sich aber, sofern nur ein Partner getauft ist, die Frage, ob das Fehlen der persönlichen Anwesenheit nach c. 1088 § 1 die kirchenrechtliche Nichtigkeit der Eheschließung zur Folge hat. Mit anderen Worten stellt sich die Frage so: Erstreckt sich die nach c. 1099 § 2 (alter Fassung) allen nichtkatholischen Christen sowie jenen in der katholischen Kirche Getauften, die von Nichtkatholiken abstammen und nichtkatholisch erzogen worden sind, gewährte Befreiung von der kanonischen Formpflicht auch auf das Verlangen der Kirche, daß der Austausch der Ehewillenserklärungen unter Anwesenheit beider Teile, wenigstens durch rechtmäßig beauftragte Stellvertreter erfolgen muß, oder besteht dieses Verlangen fort, auch wenn die Kirche von der Formpflicht befreit hat? Mit dieser Frage hatte sich die kirchliche Praxis in jüngster Zeit oft zu befassen und es ist verständlich, daß sich eine gewisse Unsicherheit zeigte, die zu Anfragen an den Heiligen Stuhl führte. Das Heilige Offizium gab am 15. 7. 1949 in einem von dem Kapitelsvikar der Diözese Limburg vorgelegten Fall den Bescheid: Re attente considerata, Suprema haec S. Congregatio respondendum censuit: „si constet de baptismo saltem unius partis et de matrimonio celebrato inter absentes, contra praescriptum can. 1088 § 1, matrimonium invalidum declarari posse, procedendo ad ordinarium tramitem iuris." Zugleich wurde dem nichtkatholischen Bittsteller, der eine Katholikin zu heiraten wünschte, das Klagerecht eingeräumt, um die Nichtigerklärung seiner Ehe vor dem zuständigen Diözesangericht als Kläger betreiben zu können. An diesem Bescheid ist bemerkenswert, daß der konkrete Fall selbst nicht entschieden, sondern die Rechtsregel, nach der zu entscheiden ist, formuliert und der Austrag der

[3]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz: MThZ 1 (1950) 76—79.

Sache auf den gerichtlichen Weg verwiesen wird. Unbeschadet dieses grundsätzlichen Charakters betrifft der Entscheid bloß einen konkreten Fall. Indessen hatte das Heilige Offizium die strittige Rechtsfrage bereits am 13. Mai 1949 in grundsätzlicher Weise entschieden, indem es die ganz allgemein gestellte Frage: „Utrum praescriptum can. 1088 § 1 applicetur etiam matrimoniis acatholicorum baptizatorum" mit „Affirmative" beantwortete. Dieser Entscheid wurde am 23. Juni vom Heiligen Vater bestätigt, am 30. Juni ausgefertigt und am 6. September 1949 in den AAS verkündet.[4]) Er hat wegen seines allgemeinen Charakters die Kraft eines Gesetzes (c. 17 § 2). Es ist aber zu fragen, ob er rückwirkende Kraft besitzt. Faßt man den Anlaß zu dem Entscheid ins Auge, so darf man wohl annehmen, daß das Heilige Offizium ihm rückwirkende Kraft beigelegt wissen will. Allein es ist zu beachten, daß es sich um die Verbindlichkeit von Formvorschriften handelt, die für die Gültigkeit des Ehevertrages und damit, soweit es sich um eine Eheschließung zwischen zwei Getauften handelt, für das Zustandekommen des Ehesakramentes wesentlich sind. Da es nicht in der Macht der Kirche steht, eine gültig geschlossene und vollzogene sakramentale Ehe dem Bande nach aufzulösen, kann in der Frage, ob der Erklärung rückwirkende Kraft beizulegen ist, keine willkürliche Bestimmung Platz greifen. Es ist deshalb erforderlich, in eine nähere Erörterung des Problems einzutreten.

Eine amtliche Gesetzeserklärung, die nach der Art eines Gesetzes erfolgt, hat rückwirkende Kraft, wenn sie bloß erklärender Natur ist, d. h. wenn sie den an sich klaren Wortlaut des Gesetzes nur mit anderen deutlicheren Ausdrücken neu umschreibt (si verba legis in se certa declaret tantum, c. 17 § 2); sie bedarf keiner Verkündung, aber eine stattgehabte Verkündung besagt nicht, daß die Gesetzeserklärung nicht bloß erklärender Art ist. Eine amtliche Gesetzeserklärung hat keine rückwirkende Kraft, wenn sie das Gesetz einschränkt oder erweitert oder ein zweifelhaftes Gesetz klarstellt (si legum dubiam explicet). Eine solche Erklärung bedarf, weil sie gewissermaßen ein neues Gesetz ist, der Verkündung und erlangt bei päpstlichen Gesetzen ihre Verbindlichkeit erst drei Monate nach der Veröffentlichung in den AAS (vgl. c. 17 § 2 mit c. 9). Daraus, daß das Heilige Offizium die Form des Dubiums gewählt hat, um die strittige Rechtsfrage zu klären, wird man noch nicht entnehmen dürfen, daß der Entscheid ein zweifelhaftes Gesetz betrifft und deshalb keine rückwirkende Kraft hat. Auch die stattgehabte Verkündung läßt diesen Schluß nicht zu, weil die Erklärung eines nicht zweifelhaften Gesetzes verkündet werden kann. Es ist aber sehr bedeutsam, daß die kirchlichen Gerichte es nicht wagten, selbst zu entscheiden, sondern den Heiligen Stuhl um Klärung der strittigen Frage angingen. In diesem Verhalten liegt das Anerkenntnis eines ernsten Dubium iuris. Nicht minder schwerwiegend ist es, daß man sich in den Kreisen der Fachwissenschaft teils für und teils gegen eine Anwendung des c. 1088 § 1 auf die Ferntrauung der Ehen nichtkatholischer Christen ausgesprochen hat und daß einige aus dieser zwiespältigen Auffassung den Schluß gezogen haben, es liege eine lex dubia vor und daher sei

[4]) AAS 41 (1949) 427.

gemäß c. 15 keine Bindung gegeben.[3]) Angesichts dieser Sachlage ist es wohl nicht müßig zu fragen, ob die von der SC Off. gegebene Gesetzeserklärung eine lex dubia zum Gegenstand hat oder nicht.[4]) Bei der Untersuchung dieser Frage haben jegliche Ermessenserwägungen auszuscheiden. Nicht Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit, sondern nur ein aus dem Recht gewonnener Wahrspruch können den Ausschlag geben. Die Entscheidung darf sich mithin allein darnach richten, ob sich die Gesetzeserklärung mit hinlänglicher Klarheit und Eindeutigkeit aus dem erklärten Gesetz ergibt oder nicht. Eine solche Klarheit ist nur dann vorhanden, wenn das Gesetz in sich so bestimmt ist, daß jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß der CIC nicht nur in dem mit „De forma celebrationis matrimonii" überschriebenen Kapitel VI des Eherechtes, sondern auch in dem vorangehenden Kapitel V, das die Überschrift „De consensu matrimoniali" trägt, Bestimmungen über die Form der Eheschließung getroffen hat. In c. 1099, der den Kreis der formpflichtigen Personen festlegt, wird ausdrücklich auf die statutam superius formam Bezug genommen (§ 1), und es liegt in gesetzestechnischer Hinsicht sicher am nächsten, hierunter bloß die innerhalb desselben Kapitels, nämlich in c. 1094 festgelegte Eheschließungsform zu verstehen, d. h. die Abgabe der Ehewillenserklärungen vor dem Pfarrer und zwei Zeugen. Daraus folgt mit derselben Bestimmtheit, daß die in c. 1099 § 2 gewährte Befreiung von der Formpflicht sich lediglich auf die Forderung des c. 1094 und nicht auf die des c. 1088 § 1 bezieht. Rein formal gesehen, könnte man daher zu dem Urteil kommen, daß die ergangene Erklärung keine lex dubia zum Gegenstand hat. Diese Sicherheit gerät aber ins Wanken, sobald das Problem von der sachlichen Seite her angegangen wird. Die von c. 1088 § 1 zur Gültigkeit der Eheschließung geforderte Anwesenheit beider Vertragsteile ist eine Neuerung, die der CIC gebracht hat. Nach dem bis zum Tridentinum geltenden Eheschließungsrecht konnte eine Ehe auch brieflich geschlossen werden, etwa dadurch, daß Albert der Berta schrieb: „Ich nehme Dich zu meiner Ehefrau" und die Berta dem Albert antwortete: „Ich nehme Dich zu meinem Ehemann". Nachdem das Tridentinum die Gültigkeit der Eheschließung davon abhängig gemacht hatte, daß die Ehewillenserklärungen vor dem Pfarrer und zwei Zeugen abgegeben werden, ist es in Zweifel gezogen worden, ob eine briefliche Ehewillenserklärung noch als ausreichend betrachtet werden könnte. Indessen erkannte die herrschende Lehre an, daß ein abwesender Partner ausreichend durch eine brieflich vorliegende Erklärung vertreten sei, und die Sacra Romana Rota hat noch in einem Urteil vom 19. 1. 1910[5]) auf Gültigkeit einer Ehe erkannt, bei deren Abschluß allein die Braut zugegen und der Bräutigam lediglich

[3]) Vgl. hierzu Franz Hürth, Dubium de requisita nupturientium praesentia, Periodica 38 (1949) 228—234. Hürth schließt seine Darlegungen, die das Für und Wider erörtern, mit der bemerkenswerten Feststellung, der Zweifel könne nicht durch private Autorität gelöst werden: es sei daher eine amtliche Entscheidung der zur authentischen Auslegung des CIC eingesetzten Pontificia Commissio anzustreben.

[4]) Joseph Wenner, Formpflichtige und formfreie Brautleute, Theologie und Glaube 40 (1950) 34 Anm. 22a und Joseph Weier: Trierer Theol. Zeitschr. 58 (1949) 379 sind der Auffassung, die Entscheidung der SC Off. sei ohne Zweifel rein erklärend und habe demnach rückwirkende Kraft.

[5]) AAS 2 (1910) 297 ss.

durch einen Brief vertreten war, in dem er seine bestimmte Absicht kundgegeben hatte, mittels dieses Briefes die Braut zu heiraten. (Diese Weise der Eheschließung entsprach mutatis mutandis der bei unserer Ferntrauung geübten Form.) Das Dekret Ne temere vom 2. 8. 1907, das die Form der Eheschließung einheitlich für die Lateinische Kirche geordnet hat, verlangt noch nicht die Anwesenheit der Vertragsteile. Diese Forderung stellt erst der CIC. Es ist dabei zu beachten, daß die Systematik des CIC in traditionsgebundener Weise nur jene Fragen zur Eheschließungsform rechnet, welche die Abgabe der Ehewillenserklärungen vor dem Pfarrer und zwei Zeugen betreffen, mithin jene Formbestimmungen, die erstmals von dem Tridentinum und zuletzt von Ne temere geordnet worden sind. Indessen ist nicht zu verkennen, daß sich in dem vorangehenden Kapitel V, das von dem inneren Ehewillen und der Ehewillenserklärung handelt, mehrere Bestimmungen finden, die in sachlicher Hinsicht als Formvorschriften zu betrachten sind. Dies gilt namentlich für das Erfordernis der Anwesenheit beider Vertragsteile (c. 1088 § 1) und für die Förmlichkeiten, die bei der Beauftragung eines Stellvertreters und bei der Ausführung des Stellvertretungsauftrages zu beachten sind (c. 1089). In systematischer Hinsicht wäre es richtiger gewesen, wenn der Gesetzgeber diese Formbestimmungen in ein und denselben Zusammenhang eingeordnet hätte.[8]) Die Unterbringung in zwei verschiedenen Kapiteln läßt sich nicht damit rechtfertigen, daß es sich bei c. 1088 § 1 „nicht um die Form der Eheschließung handelt, sondern um die Manifestation des Ehekonsenses".[9]) Was c. 1088 § 1 fordert, ist eine zur Gültigkeit des Vertragsabschlusses notwendige Modalität, unter welcher der Austausch der Ehewillenserklärungen zu erfolgen hat, und solche Modalitäten gehören zur Form des Rechtsgeschäftes. Dies erkennt auch die SC Off. in ihrem nach Limburg ergangenen Entscheid an, in dem einleitend ausdrücklich von einem defectus formae gesprochen wird. Daß es sich bei der Forderung des c. 1088 § 1 um eine Formvorschrift handelt, kann nach den vom CIC für die Gültigmachung einer Ehe gegebenen Bestimmungen (cc. 1135 - 1137) nicht zweifelhaft sein. Die Gültigmachung richtet sich nach der Art des Nichtigkeitsgrundes (Mangel der Ehefähigkeit, Mangel im Ehewillen und Mangel in der Form); es ist unbestreitbar, daß ein Verstoß gegen c. 1088 § 1 zu den Formmängeln rechnet. Das Auseinanderreißen der Formvorschriften für die Eheschließung läßt sich auch nicht dadurch rechtfertigen, daß man zwischen einer „allgemeinen Form" (Anwesenheit der Vertragschließenden) und den „juridischen Solemnitäten" (Austausch der Ehewillenserklärungen vor dem Pfarrer und zwei Zeugen) unterscheidet;[10]) denn die letzteren sind, abgesehen von der in Notfällen gegebenen Möglichkeit einer Eheschließung ohne Anwesenheit eines mit Traugewalt ausgestatteten Geistlichen (c. 1098), ebenso allgemein wie das Erfordernis der Anwesenheit der Vertragschließenden. Auch der Hinweis darauf, daß „die gleichzeitige Anwesenheit beider Kontrahenten nicht nur das Naturgemäße,

---

[8]) So mit Recht Nikolaus Hilling, Sind Ferntrauungen der Akatholiken kirchlich gültig?, Archiv f. kath. KR 123 (1944/48) 450.

[9]) Joseph Weier, Die Ferntrauung von Nichtkatholiken nach katholischem Kirchenrecht, Trierer Theol. Zeitschr. 58 (1949) 284.

[10]) Anton Scharnagl, Ferntrauungen von getauften Nichtkatholiken kirchlich ungültig, Klerusblatt 30 (1950) 50 f.

sondern auch das Sicherste ist",[11]) hilft nicht darüber hinweg, daß es sich um eine echte Formvorschrift und damit um eine „juridische Sollemnität" handelt. Indem der CIC diese Modalität des Konsensaustausches eingeführt hat, erweiterte er die zum gültigen Vertragsabschluß gebotene Form. Es handelt sich um zwei Schichten in der Entwicklung der Eheschließungsform: eine ältere Schicht, die von dem Tridentinum ausgeht und ihre wechselreiche Geschichte hat, und eine jüngere Schicht, die der tridentinischen Form eine nähere Präzisierung gibt und dabei wohl nicht unbeinflußt ist von den Formbestimmungen des staatlichen Eheschließungsrechtes. Wenn der CIC beide Schichten nicht zu einem Ganzen vereint hat, so ist das ein Ungenügen, für das jedes menschliche Gesetzgebungswerk Beispiele über Beispiele gibt. Beide Bestimmungen sind in gleicher Weise Formvorschriften und gehören systematisch zusammen. Das contrahere coram parocho (c. 1094) läßt sich sachlich nicht abheben von dem Erfordernis, „ut contrahentes sint praesentes sive per si sive per procuratorem" (c. 1088 § 1); beide Bestimmungen beziehen sich auf ein und dieselbe Handlung, die ein unteilbares Ganzes ist und nur als wirklich ungeteiltes Ganzes den rechtswirksamen Abschluß der Ehe herbeiführen kann. Der Sache nach dürfte damit die Bestimmung des c. 1088 § 1 aufgenommen sein in der weiteren Vorschrift: quae contrahuntur coram parocho des c. 1094. Damit wird die in gesetzestechnischem Betracht festgestellte Sicherheit meines Erachtens so ernstlich in Frage gestellt, daß man kaum umhin kann, von einer lex dubia zu sprechen. Daraus würde folgen, daß die Erklärung keine rückwirkende Kraft besitzt und erst drei Monate nach ihrer Verkündung, d. i. am 6. Dezember 1949 verbindliche Kraft erlangt hat. Auf die während des Krieges stattgehabten Ferntrauungen nichtkatholischer Paare wäre demnach, weil ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet (c. 15), c. 1088 § 1 nicht anzuwenden, d. h. ein Getaufter, der kraft c. 1099 § 2 (alter Fassung) von der kanonischen Eheschließungsform befreit war, könnte die Ungültigkeit seiner Ferntrauung nicht wegen des Mangels der von c. 1088 § 1 geforderten Anwesenheit bei der Ehewillenserklärung geltend machen.

Die Ferntrauung eines nicht katholischen Paares wirft die weitere Frage auf, welche Getauften an den CIC gebunden sind. Der CIC ist grundsätzlich nur Gesetzbuch für die Lateinische Kirche (vgl. c. 1), und es ist sicher, daß die vom CIC aufgestellten Formvorschriften für die Eheschließung, namentlich auch die Bestimmung des c. 1088 § 1, die Angehörigen der Ostkirche nicht verpflichten. Dies hat inzwischen das Ehedekret für die Ostkirche vom 22. 2. 1949[12]) in can. 79 § 1 nachgeholt. Bis dahin galt in den ostkirchlichen Kultgemeinschaften ein sehr buntes Eheschließungsrecht. Teils war die Beobachtung einer bestimmten Form bloß zur Erlaubtheit, nicht zur Gültigkeit vorgeschrieben, und teils war die Eheschließung ein Formalakt entweder gemäß dem tridentinischen Recht (so bei den Maroniten, Syrern, Kopten, Malabaren, Melchiten, Italogriechen, den reinen Griechen, den griechischen Rumänen) oder nach dem Dekret Ne temere (so bei den Ruthenen Galiziens, Kanadas, Nord- und Südamerikas) oder nach dem CIC (so für die Orientalen der Diözese

[11]) Anton Scharnagl a. a. O.
[12]) AAS 41 (1949) 89 ss.

Hajdudorog).[13]) Erst das Jahr 1949 hat ein im wesentlichen übereinstimmendes Eheschließungsrecht für die ganze Kirche gebracht. Es ist mithin bedeutsam festzustellen, welche getauften Nichtkatholiken bislang der in c. 1088 § 1 des CIC aufgestellten Bestimmung unterlagen. Jeder Getaufte gehört als konstitutionelles Glied zur einen Kirche Jesu Christi (c. 87);[14]) aber der nichtkatholische Christ steht entweder kraft einer Kirchenstrafe oder kraft einer Sperre außerhalb der aktiven Kirchengemeinschaft; es fehlt ihm namentlich die Verbindung mit dem Papste, nicht weniger aber auch die Verbindung mit einem regierenden Bischof. Der nichtkatholische Christ kann daher im strengen Sinne weder der Lateinischen Kirche noch einer der unierten ostkirchlichen Kultgemeinschaften zugezählt werden. Sollte daraus der Schluß gezogen werden dürfen, daß die nichtkatholischen Christen allein an das für die Gesamtkirche geltende Recht, nicht aber an das Recht der Kultgemeinschaft gebunden sind, von der sie oder ihre Vorfahren abgefallen sind? Diese Frage rührt an schwierige Grundprobleme des kirchlichen Verfassungsrechtes, denen wir in diesem Zusammenhang nicht nachgehen wollen. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß die seit jeher und einheitlich geübte Praxis des Heiligen Stuhles diese Schlußfolgerung nicht zuläßt, d. h. die nichtkatholischen Christen sind nicht allein an das für die Gesamtkirche geltende Recht, sondern auch an das Recht jener katholischen Kultgemeinschaft gebunden, von der sie einst oder jetzt als secta acatholica abgezweigt sind.

[13]) Hugo Dausend, Das interrituelle Recht im CIC, Paderborn 1939, S. 117.
[14]) Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I (Paderborn 1949) 168 ff.

Die Visionen von Heroldsbach

von Ludwig Faulhaber, Bamberg

Die Ereignisse, die sich während des Rosenkranzmonats 1949 in Heroldsbach bei Forchheim abspielten, sind durch Pressemeldungen und Bildberichte allgemein bekannt. Eine Anzahl von Kindern im Alter von 10 bis 13 Jahren will in der Zeit vom 9. bis 31. Oktober täglich — wobei ein oder das andere Kind einige Male ausfiel — die Muttergottes gesehen haben. Die Erscheinung zeigte sich nach den Aussagen der Kinder über einem kleinen Wäldchen und wurde von dem „Herrengarten" aus beobachtet. Einige Tage nach dem Beginn dieser Phänomene wurde jeden Abend auf der Höhe des Herrengartens der Rosenkranz gebetet. Die Nachrichten von den Vorkommnissen hatte sich mit außerordentlicher Schnelligkeit verbreitet, so daß die Volksmenge, die den Abendandachten beiwohnte, von Tag zu Tag größer wurde. Autobusse in großer Zahl wie auch Sonderzüge der Reichsbahn brachten die Massen nach Heroldsbach. Es muß hervorgehoben werden, daß die allgemeine Andacht einer so großen Menge einen außerordentlich starken Eindruck zu machen geeignet war. Zweifellos wurde an diesen Abenden viel und andächtig gebetet. Eine weihevolle Stimmung der gesamten Teilnehmer ist nicht zu leugnen.

Die Ansicht, daß die Geschehnisse mit dem Ende des Rosenkranzmonats auch ihr Ende finden würden, hat sich nach den neuerlichen Vorkommnissen als ein Irrtum erwiesen. Die Besuche der Kinder, die die Visionen gehabt haben wollen, wurden auch nach Ablauf des Rosenkranzmonats fortgesetzt, ohne daß dabei irgend etwas Besonderes berichtet worden wäre. Man war der Meinung, erst im nächsten Rosenkranzmonat würden sich die Visionen der Kinder wiederholen. Das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens brachte nun eine neue Welle von Visionen. Daß etwas Besonderes erwartet wurde, war auffallenderweise schon vorher angekündigt. Eine Dankandacht war für den Festtag auf dem Herrengarten angesetzt und die Verkehrsmittel hatten Vorbereitungen für den Tag getroffen. Am 8. Dezember wollen nun die Kinder wieder die Visionen wie im Rosenkranzmonat gehabt haben. Presseberichten zufolge fand eine Ansprache über die Auswirkungen der Oktober-Visionen statt, auch über eine Geldsammlung für Errichtung einer Kirche ist nach denselben Meldungen gesprochen worden. Eine plötzliche Unruhe und Bewegung in der Menge unterbrach die Andacht. Die Menschenmenge sah das Rotieren der Sonne und damit in der Sonne selbst alle möglichen Bilder, zum Teil undeutliche Gebilde. Die Gottesmutter oder auch der Erzengel Michael, eine Monstranz, ein Kelch und ein Kreuz wurden als Inhalt der Schauungen verschiedener Menschen bezeichnet. Eine Anzahl von Menschen will auch einen Stern gesehen haben, der sich von Osten nach Westen bewegt haben soll. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich dabei um Erscheinungen natürlicher Art. Das Rotieren der Sonne ist von astronomischer Seite schon früher als natürliches Phänomen gedeutet und erklärt worden. Die Vorkommnisse wurden seitens der Menge und auch durch die anwesenden Theologen als eine Bestätigung für die Echtheit der Erscheinungen aufgefaßt. Allerdings hat man dabei nicht versäumt, sich Echtheit und Zweck der wunderbaren Naturerscheinung durch die Stellung einer Frage an die Gottesmutter positiv deuten zu lassen.

Am Oktavtag des Festes der Unbefleckten Empfängnis Mariens hatte wieder ein Kind — nach seiner eigenen Aussage — eine Erscheinung der Gottesmutter wie früher.

Für den Heiligen Abend war schon Tage vorher in der Bamberger Presse eine Anzeige eines Autobusbesitzers zu lesen mit dem Inhalt, daß ein Autobus zur Nachmittagsandacht nach Heroldsbach und unmittelbar nach der Andacht nach Bamberg zurückfahren werde. Der 24. Dezember brachte dann auch wieder Aussagen der Kinder über Erscheinungen der Muttergottes in Lebensgröße. Bezüglich der Nebenumstände sind zwischen den einzelnen Aussagen starke Differenzen. Für die Auswertung und Deutung der sämtlichen Visionen scheint der reiche Inhalt der Aussagen über die Erscheinungen am Heiligen Abend wertvoll zu sein. Sechs Kinder haben Bilder aus der weihnachtlichen Geschichte gesehen. Alle sahen sie Maria und Joseph und das Kind in der Krippe. Der Stall war nach Aussage der Kinder aus alten Balken und Brettern gebaut, Ochs und Esel fehlten bei den Bildern nicht. Hirten und Engel waren anwesend. Zwei von den Kindern haben einen Engel gesehen, der ein Spruchband hielt, auf dem in lateinischen Buchstaben mit deutschen Worten geschrieben stand: Ehre sei Gott in der Höhe. Vier sahen die Szene der Flucht: Maria saß auf dem Esel, den St. Joseph führte. Das Jesuskind, das zum großen Teil von dem Mantel Mariens bedeckt war, hielt eine Kugel mit einem Kreuz in der Hand. Zwei Kinder wollen noch einmal ein Bild von der heiligen Familie im Stall gesehen haben. Bei einem Mädchen ist das Bild von den Drei Königen auf der Rückwanderung beigefügt, ein anderes schaute die Werkstätte von Nazareth, in der der hl. Joseph arbeitete und das Jesuskind sich Holzstückchen in die Schürze sammelte.

Die Menge oder Unmenge dieser Bilder scheint das Urteil über die früheren Visionen zu erleichtern. Aber man kann noch nicht sagen, daß das Ende dieser Dinge erreicht ist; denn in dem Augenblick, wo ich diesen Artikel niederschreibe (31. 12. 49), findet sich in der Presse schon wieder eine Annonce für die Autobusfahrt an Epiphanie.

Für die Beurteilung der Geschehnisse in der Zeit vom 9. bis 31. Oktober 1949 verfüge ich über die Kenntnis des amtlichen Materials. Ich war damals gebeten worden, zusammen mit Mitgliedern der Erzbischöflichen Kommission nach Heroldsbach zu gehen und nahm zweimal an den Abendandachten und den darauffolgenden Verhören teil. In Anschluß daran wurde ich ersucht um ein Gutachten über die Vorkommnisse, das ich am 20. November erstattete. Für die Vorkommnisse während des Monats Dezember hatte ich keinen Einblick in das amtliche Material und verfüge nur über die Kenntnisse der Pressenachrichten über die Ereignisse. Die Beurteilung der Ereignisse, die ich hier geben will, deckt sich im wesentlichen mit meinem Gutachten vom 20. November und ist nur durch die Rücksichtnahme auf die neuerlichen Vorkommnisse erweitert.

I.

Wenn die Phänomene zunächst philosophisch gewertet werden, ist zu beachten, daß die in Frage kommenden Kinder alle im Alter zwischen 10—13 Jahren stehen, also in der Zeit vor der Pubertät. Es ist für die Psychologie heute eine allgemeine Erkenntnis, daß die Kinder in diesem Alter außerordentlich stark beeinflußbar sind. Außerdem tritt die eidetische Veranlagung von Kindern in dieser Lebenszeit am stärksten auf. Damit ist an die Möglichkeit der Verdichtung bloßer Vorstellungen in der Phantasie der Kinder zu denken. Wenn man mit dieser Erkenntnis die besonders durch die neuerlichen Aussagen belegte Tatsache erwähnt, daß die ver-

schiedenen Momente und Bilder, die bei der Erscheinung vorkommen, aus dem Erfahrungsbereich der Kinder herausgenommen sind, dann dürfte damit schon ein wertvoller Fingerzeig für die Deutung der Phänomene gegeben sein. Die Kinder wissen durchweg von den Erscheinungen der Muttergottes in Lourdes, ebenso von jenen in Fatima, und haben zum Teil auch manches über den Lourdesfilm gehört. Der Anschluß an ein Weihnachtsspiel des Vorjahres, bei dem die Kinder zum Teil mitwirkten, darf nicht übersehen werden. In einem Fall gab sich der hl. Joseph als derjenige zu erkennen, dessen Rolle das in Frage stehende Kind damals gespielt hat. Die Bilder, von denen bei den Weihnachtsvisionen gesprochen wird, sind samt und sonders Inhalte, mit denen die Kinder aus dem Unterricht und auch durch Andachtsbildchen vertraut sind. Inhaltlich finden sich demnach keine Momente, die ein Herausfallen der in Frage stehenden Visionen aus dem natürlichen Rahmen bedeuten würden.

Gerüchtweise ist in der Bevölkerung davon gesprochen worden, daß eine Venusgrotte mit der Darstellung von Venus und Amor im Schloßpark von Thurn vielfach für eine Lourdesgrotte gehalten wurde. Wegen dieser Verirrung und Verwechslung war die Grotte vom Besitzer entfernt worden. Es ist nicht uninteressant, daß diese Entfernung, die in die Zeit des Dritten Reiches fällt, von mancher Seite auch auf Konto des Dritten Reiches gesetzt wurde. Die Pflege der Muttergottesverehrung scheint in Heroldsbach stark verbreitet zu sein. An den Häusern finden sich viele Muttergottesstatuen, die allerdings nicht gerade als künstlerisch wertvoll bezeichnet werden können.

Die außerordentlich starke Betonung der Muttergottesverehrung, wie sie in unserer Zeit überall gepflegt wird, kann neben dem durchaus guten Einfluß auf das religiöse Leben in manchen Fällen zu einer Überbetonung führen, die vielleicht nicht mehr ganz mit der zentralen Bedeutung Jesu Christi für das religiöse Leben vereinbart werden kann. Vor allem kann diese Tatsache psychologisch dazu beitragen, daß gerade die Kinder die Gestalt der Gottesmutter in den Mittelpunkt ihres ganzen Frömmigkeitslebens stellen, und daß wiederum, besonders bei Kindern, die äußere Gestaltung der Muttergottesverehrung, die sich nicht nur auf die wirklichen Glaubenswahrheiten beschränkt und stützt, einen starken Einfluß hat. Ich halte es deswegen für erklärlich und wahrscheinlich, daß die Kinder in ihrer Phantasie die äußere Erscheinung der Gottesmutter stark betont haben und aus dieser Betonung heraus schließlich den Wunsch hatten, selbst die Muttergottes zu sehen. Am Anfang der Vorkommnisse in Heroldsbach ist von diesem Wunsch ausdrücklich gesprochen. Die Kinder, die als erste von ihren Visionen erzählten, haben es deutlich ausgesagt, daß sie eine große Gnade darin sehen würden, wenn ihnen die Muttergottes erschiene. Wenn die Protokolle von Heroldsbach einmal veröffentlicht werden, wird man sie wahrscheinlich als einen Typ für die psychogene Entwicklung einer Erscheinung bezeichnen.

Die Verbreiterung der Erscheinung von anfangs vier Kindern auf eine größere Anzahl fällt nicht auf. Es ist bemerkenswert, daß die Knaben, die auch ein- oder zweimal die Erscheinung gehabt haben wollen, sofort wieder vollständig ausschieden. Bei den Mädchen scheint es natürlich, daß die Kinder bei der Nachricht von der Erscheinung nicht zurückstehen wollten, so daß auch bei den hinzukommenden Kindern die erste Grundlage des Phänomens aus dem Wunsche herausgewachsen ist.

Ein besonderes Argument für die Echtheit der Erscheinungen wird manchmal in dem Fall Rosina Bradl gesehen. Während die anderen Kinder Gelegenheit zur Unterhaltung über den Inhalt der Visionen hatten, scheidet die Möglichkeit der Harmoni-

sierung bei diesem Kinde aus. Es ist aber nicht zu vergessen, daß Nachrichten von den Erscheinungen in der Presse auch der Heimat des Kindes sich fanden, daß außerdem eine Schwester des Kindes schon vorher in Heroldsbach war und daß einem Gerücht zufolge eine Äußerung der Rosina Bradl gefallen ist, sie selber würde bei einem Besuche in Heroldsbach die Muttergottes sehen. Die Verstärkung des Argumentes für die Echtheit, wie sie etwa Freiherr von Aretin in dem Fall Bradl erblicken will, ist demnach nicht gegeben.

Daß der einsetzende Besuch vieler Menschen, der schließlich zu einem Massenandrang wurde, einen weiteren psychologischen Einfluß auf Phantasie und Bewußtseinsleben der Kinder ausüben mußte, ist klar. Man stelle sich die Größe der Forderung vor, wenn die Kinder vor der großen Menge plötzlich — ich spreche in der Ausdrucksweise der excessiven Supernaturalisten — versagt hätten!

Ein Moment, das nicht ohne weiteres im Bewußtsein der Kinder vorhanden war, ist die merkwürdige Gestaltung des Christusmonogrammes. Die Kinder wollen am Anfang der Erscheinungen das Zeichen JHS gesehen haben, und zwar nicht in der gewöhnlichen Anordnung, sondern so, daß das S über den beiden anderen Buchstaben bzw. über dem H gestanden hätte. Gerüchtweise wurde schon am Anfang der Vorkommnisse gesagt, dieses Zeichen sei in der Phantasie der Kinder gebildet worden im Anschluß an irgendwelche entfernt ähnlich aussehende Zweige. Wiederholte Aussagen, die Schrift sei grünlich gewesen oder habe so geschimmert, als ob die Sonne ein gelbes Blech bescheine, deuten auf diese Möglichkeit hin.

Nach Aussage der Kinder kam die Muttergottes hervor wie aus einer Grotte. Nun findet sich zwischen den Baumwipfeln des Wäldchens, das den Ort der Erscheinung abgab, eine kleine Lichtung, die das Aussehen einer Gestalt zeigt. Mehrere Personen, die in keiner Weise Sache oder Örtlichkeit kannten und auch nichts davon wußten, um welchen Zusammenhang es sich handle, haben bei genauem Studium der Photographie dieses Wäldchens die Frage gestellt, wie man wohl dazu gekommen sei, eine Figur in die Höhe der Baumkronen hinaufzustellen. Gewiß haben die Kinder bei der Untersuchung dieser Angelegenheit betont, dieser Durchblick sei nicht die Erscheinung und sei es auch nicht gewesen, was sie zuerst gesehen hätten. Aber es ist nichtsdestoweniger durchaus möglich, daß die Phantasiebilder der Kinder sich an diesem äußeren Eindruck entzündet haben und dann Formen annahmen, die das Bild von dem inzwischen auch bei Tag gewerteten Eindruck distanzierten.

Auf die Unzulänglichkeit der Untersuchungsmethoden der Kommission muß in einem wissenschaftlichen Artikel hingewiesen werden. Die Untersuchung setzte außerordentlich spät ein. Es war mehr als acht Tage Zeit für die Kinder, ihre Phantasiebilder ohne diesbezügliche Absicht zu koordinieren und auch zu korrigieren. Man braucht gegen die Wahrheitsliebe der Kinder keine Bedenken zu haben, darf aber auch nicht den Unterschied zwischen Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit kindlicher Aussagen unbeachtet lassen. Die Zuverlässigkeit scheint durchaus nicht immer vorhanden. Ein Kind hat bei der Andacht und Untersuchung am 31. Oktober in der kurzen Zeit zwischen einer Äußerung auf dem Herrengarten und der Äußerung im Pfarrhaus seine Aussage bereits stark abgewandelt. Auf eine Frage, die es am Ort der Andacht an die Erscheinung gestellt haben will, hat es nach seiner Aussage unmittelbar nach der Andacht keine Antwort erhalten, hat aber in der kurzen Zwischenzeit von nicht einer Stunde sich eine solche gebildet.

Gegen die Zuverlässigkeit der kindlichen Aussagen spricht auch der Hinweis, daß die Kinder in einigen Fällen das Gesicht der Muttergottes als verschwommen be-

zeichnen, daß sie aber auf der anderen Seite von der Freundlichkeit der Muttergottes sprechen, in einem Fall sogar von ihren blauen Augen, in einem anderen Fall davon, die Muttergottes habe die Lippen bewegt, ohne daß allerdings das betreffende Kind etwas gehört hätte.

Ein Versuch bei der Untersuchung am 31. Oktober, den ich persönlich vornahm, beweist die außerordentliche Beeinflußbarkeit eines Kindes. Das Kind hatte zu Beginn der Andacht geäußert, die Muttergottes habe am Vortage versprochen, sie werde an diesem Tag während des ganzen Rosenkranzes dableiben. Ich versuchte durch starke telepathische Einflußnahme die Erscheinung zu verdrängen. Die Erscheinung verschwand nach der Aussage des Kindes schon in der ersten Hälfte des Rosenkranzes, während die anderen Kinder die Erscheinung länger gehabt haben wollten.

In den gesamten Gesichten und auch in den Mitteilungen, die bei den Visionen eine Rolle spielten, findet sich nichts, was nicht durch eine natürliche Ursache erklärt werden könnte. Die Philosophie und die Psychologie würden deswegen in keiner Weise die Forderung stellen, es müsse außer einem religiösen Gesichtskreis, aus dem die Momente der Erscheinungen geschöpft sind, irgendein außerordentlicher Einfluß der Erstursache angenommen werden.

II.

Zu noch größerer Klarheit dürfte die theologische Beurteilung der Phänomene führen. Mehrere der im Protokoll niedergelegten Aussagen der Kinder schließen den übernatürlichen Charakter der Phänomene aus. Eine von diesen Aussagen betrifft die Frage eines Kindes, ob man für die Ungläubigen beten solle. Nach Aussage des Kindes wurde diese Frage von der Muttergottes verneint unter Betonung des Gedankens, das Gebet für die Ungläubigen habe keinen Wert mehr.

Wird der Begriff „ungläubig" allgemein gefaßt, dann wird wohl jeder Theologe den übernatürlichen Charakter der ganzen Angelegenheit als ausgeschlossen betrachten. Die Kirche betet in ihrer Liturgie für die Ungläubigen und es ist bei keinem Menschen vor dem Augenblick des Todes an seiner Rettung zu verzweifeln.

Man wird vielleicht sagen, es handle sich nur um die Ungläubigen, die an diesem Abend am Ort anwesend waren. Auch in dieser Auffassung läßt sich die Äußerung nicht rechtfertigen. Es ist theologisch sicher, daß eine derartige Offenbarung über die Verwerfung einer Menschengruppe nicht ergeht. Überdies wären die sittlichen Folgen einer solchen Aussage gefährlich. Viele ängstliche Menschen könnten durch eine solche Äußerung direkt in die Verzweiflung getrieben werden. Auch wenn man sich auf den Gedanken zurückzieht, es werde von Ungläubigen nur in dem Sinne gesprochen, daß damit diejenigen anwesenden Menschen gemeint wären, die nicht an den übernatürlichen Charakter der Erscheinung glauben, wird die Schwierigkeit nicht beseitigt, sondern eher vergrößert. Es bedürfte einer theologischen Rechtfertigung, wollte man für diesen Wortgebrauch von „ungläubig" eintreten. Ein Glaube im streng theologischen Sinn ist den Erscheinungen gegenüber gar nicht möglich. Bei einer solchen Ausdeutung wäre die ganze Angelegenheit eine überflüssige Sache: Weder das Gebet noch die Erscheinung selbst könnte als zweckmäßig anerkannt werden.

Eine weitere Tatsache, die für eine theologische Entscheidung nicht übersehen werden darf, betrifft die Antwort auf die Frage: Bist Du die Assumpta? Die Antwort ist klar gegeben worden: „Nein, ich bin es nicht. Ich bin die Muttergottes, die Himmelmutter."

Es ist zu beachten, daß der positive Teil dieser Antwort schon in einem früheren Protokoll wörtlich genau vorkommt. Die Form der Antwort stand für das Kind fest.

derart, daß es sogar die Abänderung „Himmelsmutter" klar und deutlich zurückwies. Bei Stellung dieser Frage erhob das Kind sofort den Einwand, es verstehe den Ausdruck Assumpta nicht. Es wurde dahin unterrichtet, daß das nicht notwendig sei, die Muttergottes verstehe ihn und werde ihm, wenn es ihr Wille sei, die richtige Antwort geben. Gerade weil das Kind den Sinn des Wortes „Assumpta" nicht auffaßte, machte es zwischen Assumpta und Gottesmutter einen Gegensatz, der von einer übernatürlichen Quelle her niemals hätte erfolgen können. Das Kind gab die Antwort, die es aus seinem Denken heraus geben mußte, nicht aber die Antwort, die man von der Gottesmutter hätte erwarten müssen. Die Aussage auf die dem Kind nicht voll verständliche Frage, die als solche gewählt war, schließt den übernatürlichen Charakter dieser Mitteilung aus. Sie unterstreicht den Gedanken, daß die positive Antwort im Gedankengut des Kindes vorlag. Es mag in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen werden, daß auch Bernadette Soubirous die Aussage Mariens, sie sei die Unbefleckte Empfängnis, nicht verstanden hat.

Ein weiterer Punkt, der Beachtung verdient, ist die Tatsache, daß die Erscheinung den Bau einer Kirche während der ersten Erscheinungstage ablehnte, sich auf wiederholtes Anfragen schließlich mit dem Bau einer Grotte oder einer Kapelle einverstanden erklärt und, wenn die Nachrichten stimmen, allem Anscheine nach neuerdings gegen den Plan des Baues einer Kirche keine Bedenken mehr hat.

Für die theologische Bewertung ist noch zu beachten, daß die Kinder bei Eintritt der Erscheinung keinerlei Zeichen einer Überraschung oder irgendwelcher Beeindruckung von sich geben. Nur in den Erzählungen über die ersten Tage ist gelegentlich von Schrecken und Zittern gesprochen. Später war die Lage jedesmal so, daß die Erscheinung als etwas Selbstverständliches und bereits Gewohntes erwähnt wurde. Der Charakter der meisten gestellten Fragen weist ebenfalls in keiner Weise auf eine übernatürliche Sphäre hin. Die Beobachtung, daß die Muttergottes nach den Aussagen eines Kindes am 31. Oktober ihr Versprechen, sie werde an diesem Tage während des ganzen Rosenkranzes dableiben, offenkundig nicht verwirklichte, deutet auf psychogenen Ursprung des Phänomens.

Aus theologischen Gründen wäre somit zu sagen, daß der außerordentliche übernatürliche Charakter im Sinne eines für uns Menschen erkennbaren außernatürlichen Geschehens ausgeschlossen ist. Dabei kann man den Ursprung der Phänomene ruhig in dem ordnungsmäßigen Einfluß des religiösen Unterrichts und religiösen Lebens erblicken. Jedenfalls ist kein Sachverhalt gegeben, der irgendwie über den Rahmen bekannter und bereits dargestellter psychologischer Phänomene hinausweist. Für die Beurteilung der Rotation der Sonne und der damit verbundenen Erscheinungen am Himmel ist auf die Tatsache zu verweisen, daß in den Tagen um den 8. Dezember dieses Phänomen wiederholt in der Gegend von Bamberg beobachtet wurde, von einer Seite sogar betont wurde, man habe die Wolke gesehen, die die Bewegung der Sonne vortäuschte. Nach einer Äußerung von Stöckl über die Vorkommnisse am 13. Juli 1944 ist die Ursache der Drehbewegung nicht auf der Sonne zu suchen, sondern in der Nähe der Erde, innerhalb unserer Atmosphäre. Es handelt sich um dichte Ansammlungen von großen Mengen orientierter Eiskristalle, welche diese Lichterscheinungen hervorbringen und diese Drehbewegungen vortäuschen. Dabei wird an die Möglichkeit gedacht, daß Teile dieser Eisnadelfelder zwischen dem Beobachter und der Sonne irgendwie eine wirbelförmige Bewegung ausführen. Die kräftige Bestrahlung dieser Eisnadeln aus dem Hintergrund veranlaßt den Beobachter, das Feld auf die Sonnenscheibe zu projizieren, so daß sich auf ihr jene Bewegungen widerspiegeln, die in Wirklichkeit von der Gesamtheit der Eiskristalle stammen. Diese

Eisnadelschichten können bei anhaltender Wetterlage sich ohne wesentliche räumliche Verlagerung lange halten, so daß es gar nicht merkwürdig ist, wenn ähnliche Erscheinungen an aufeinanderfolgenden Tagen sich wiederholen und erst allmählich mit der Verdünnung der Felder schwächer und schwächer werden und damit auch zu einem Abnehmen der Farbenpracht kommen. Jedenfalls kann man nicht sagen, daß mit der Rotation der Sonne ein für uns erkennbares Wunder geschehen sei, das man für die Echtheit der Visionen in das Feld führen könnte. Die Phänomene sind erklärt, und selbst, wenn dabei Unerklärliches vorgekommen sein sollte, weiß jeder Theologe, daß zwischen Unerklärlichem und einem wirklichen Wunder noch eine weite Spanne Weges liegt und man nach einer natürlichen Erklärung suchen muß, bevor man alles sofort als übernatürlich betrachtet. Auch Leichtgläubigkeit verläßt das richtige Maß und bedeutet einen Fehler gegen den Glauben. Sie kann so unglaublich werden, daß sie sich nicht weniger schlimm auswirkt wie der Unglaube selbst. Die Kunst mag versuchen, die natürlichen Phänomene von Heroldsbach darzustellen, aber das Gemälde hat keinen Platz im kirchlichen Raum.

Nachtrag: Inzwischen ist unterm 10. Januar 1950 ein Erlaß des Erzbischöflichen Ordinariats Bamberg ergangen, dessen maßgebender Satz betont, daß die kirchliche Untersuchung bisher nichts ergeben hat, was zur Annahme übernatürlichen Ursprungs zwingen würde, dagegen manche Tatsachen feststellte, die zu ernsten Bedenken gegen eine solche Annahme Anlaß geben (Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg, 1950, Nr. 1, S. 1).

Eine päpstliche Lehräußerung zur Frage der künstlichen Befruchtung

In einer Ansprache, die Pius XII. am 29. 9. 1949 an den 4. Internationalen Kongreß katholischer Ärzte gehalten hat, findet der Heilige Vater Worte warmer Anerkennung für den Fortschritt der ärztlichen Wissenschaft und zeichnet das hohe Ethos, mit dem der katholische Arzt sich an der wissenschaftlichen Forschung beteiligen bzw. sie in der ärztlichen Praxis auswerten soll.

Bei dieser Gelegenheit kommt Pius XII. auf die aktuelle Frage der künstlichen Befruchtung zu sprechen, die dringend der Beurteilung im Lichte der katholischen Moral bedürfe. Wir geben seine Stellungnahme in deutscher Übersetzung wieder:

„1. Wenn es sich um den Menschen handelt, darf man die Praxis der k. B. weder ausschließlich noch in erster Linie vom Standpunkt der Biologie und Medizin betrachten, indem man Moral und Recht beiseite läßt.[1])

2. Außerhalb der Ehe ist die k. B. schlechthin als unmoralisch zu verwerfen. Das natürliche und das positive göttliche Recht verlangen, daß die Erzeugung neuen Lebens nur die Frucht der Ehe sei. Die Ehe allein garantiert die Würde der Gatten (im vorliegenden Falle besonders die der Frau) und ihr persönliches Heil; sie allein wahrt das Wohl und die Erziehung des Kindes. Deshalb ist unter Katholiken über die Verurteilung der k. B. außerhalb der Ehe keine Meinungsverschiedenheit möglich. Das Kind aus einer solchen Befruchtung wäre eben dadurch illegitim.

3. Die k. B. in der Ehe, jedoch hervorgerufen durch das aktive Element eines Dritten, ist ebenfalls unmoralisch und als solche unwiderruflich abzulehnen.

Nur die Ehegatten haben ein gegenseitiges Recht auf ihren Körper, um ein neues Leben zu zeugen. Dieses Recht ist ausschließlich und unübertragbar. Das ist auch im Hinblick auf das Kind notwendig. Wer einem kleinen Wesen das Leben schenkt, dem überträgt die Natur auf Grund eben dieses Bandes auch seine Erhaltung und Erziehung. Aber zwischen dem legitimen Gatten und dem Kinde, das Frucht der aktiven Mitwirkung eines Dritten (auch mit Zustimmung der Ehegatten) ist, besteht keinerlei Beziehung des Ursprungs, kein moralisches oder rechtliches Band der ehelichen Zeugung.

4. Im Hinblick auf die Erlaubtheit der k. B. in der Ehe mag es uns für den Augenblick genügen, an die folgenden Grundsätze des Naturrechts zu erinnern: Die einfache Tatsache, daß das erstrebte Resultat auf diesem Weg erreicht wird, rechtfertigt nicht den Gebrauch des Mittels selbst. Und der an sich sehr berechtigte Wunsch der Eltern, ein Kind zu haben, genügt nicht, um die Rechtmäßigkeit des Rückgriffs auf die k. B. zu beweisen.

Es wäre falsch zu glauben, daß die Möglichkeit, auf diese Mittel zurückzugreifen, die Ehe zwischen Personen gültig mache, die durch das impedimentum impotentiae unfähig sind, eine Ehe zu schließen.

Andererseits ist es überflüssig, darauf hinzuweisen, daß das aktive Element niemals erlaubterweise durch widernatürliche Handlungen gewonnen werden darf.

Obwohl man nicht im voraus neue Methoden ausschließen kann, nur weil sie neu sind, muß man doch der k. B. gegenüber nicht nur äußerste Zurückhaltung üben, sondern sie absolut verwerfen. Damit wird nicht notwendig die Verwendung künstlicher Hilfsmittel abgelehnt, die einzig dazu dienen, den natürlichen Akt zu erleichtern oder dem normalerweise vollzogenen natürlichen Akt zum Ziele zu verhelfen.

Man darf nicht vergessen: Nur die Zeugung eines neuen Lebens nach Willen und Plan des Schöpfers bewirkt in einem erstaunlichen Maß von Vollendung die Ver-

[1]) Pius XII. nimmt also keine Stellung zur Anwendung der k. B. in der Tierzucht. In jüngster Zeit sind auch gegen diese sittliche Bedenken erhoben worden. Diese bestehen jedoch da, wo die Praxis nicht in ärgerniserregender Weise getätigt wird, nicht zu Recht.

wirklichung der erstrebten Ziele. Sie ist gleichzeitig der körperlichen und geistigen Natur und der Würde der Ehegatten sowie der normalen und glücklichen Entwicklung des Kindes gemäß."

Mit diesen Sätzen ist eindeutig ein Grenzstrich gegenüber einer heute besonders in den angelsächsischen Ländern viel propagierten Praxis gezogen.

Die Möglichkeit der k. B. wurde durch Tierversuche von dem italienischen Priestergelehrten Lazaro Spallanzini (gest. 1779) entdeckt. Der Engländer Hunter wandte die Methode zum erstenmal bei Menschen an. Das 19. Jahrhundert kannte die k. B. im wesentlichen nur innerhalb der Ehe und durch das Sperma des Gatten. Die Einstellung der katholischen Moraltheologen dazu war nicht einhellig. 1897 erklärte das S. Officium die k. B. ohne irgendeine Einschränkung für unerlaubt. Die moraltheologische Diskussion ging aber weiter, weil man dadurch nur jene Formen der k. B. verurteilt sah, bei denen die Gewinnung des Spermas nicht durch eine copula perfecta erfolgte.

Heute handelt es sich um eine viel weitergehende Praxis. Die k. B. soll auch in den Fällen angewandt werden, in denen der Mann steril ist und auf das Sperma eines Dritten zurückgegriffen werden muß. Besonders in Amerika und England wird die k. B. nicht nur heftig diskutiert, sondern auch bereits betätigt. In England sollen 1947 etwa 3000 Kinder geboren worden sein, die ihr Leben nicht dem sterilen Gatten, sondern dem Sperma eines Dritten verdankten. Samenspender und Mutter kannten sich in all diesen Fällen nicht. Die Eltern mußten vorher erklären, daß sie das Kind wie ein eigenes annehmen und erziehen wollten. Die k. B. wurde dann durch einen Arzt vorgenommen. Freilich blieb die Praxis auch in den genannten Ländern bis heute nicht unwidersprochen, so sehr auch die Propaganda die breite Öffentlichkeit für die k. B. einzunehmen sucht. So hat z. B. ein besonders weitschauender amerikanischer Journalist in der k. B. das Mittel zur Bewältigung der Atomenergie gefunden. Mittels der k. B. sollen hochwertige Frauen durch das Sperma (ihnen unbekannter) hochwertiger Männer befruchtet werden und den Kindern soll nach sorgfältigster Erziehung derselben das Atomgeheimnis anvertraut werden. Man sieht, das Tierzuchtniveau des Dritten Reiches hat seine Anziehungskraft noch nicht verloren.

Das Wort des Papstes hat die Katholiken auf einen klaren Weg gewiesen.

1. Allgemein und uneingeschränkt verworfen ist die außereheliche k. B. sowie die k. B. in der Ehe durch einen fremden Samenspender.

Die Begründung geht von der Tatsache aus, daß es sich hier nicht bloß um ein Problem der medizinischen Technik handelt, sondern um die menschliche Würde, genauer um den Grundsatz, daß um dieser Würde willen Kind und eheliche Gemeinschaft nicht getrennt werden dürfen. Die menschliche Fortpflanzung ist kein animalischer, sondern ein personaler Akt; die Entstehung neuen Lebens — mag sie auch einem rauschhaften Augenblick entspringen, während dessen die Willensfreiheit mehr oder weniger aufgehoben ist — ist wesentlich eingebettet in jene innigste Form menschlicher Liebesbegegnung, wie sie der Ehe vorbehalten bleibt. Die Ehe ist ihrem Wesen nach die voll verwirklichte Lebens- und Liebesgemeinschaft von Mann und Frau und dient als solche dem Kind. So wenig im abusus matrimonii die eheliche Lust getrennt vom Ehezweck des Kindes gesucht werden darf, so wenig darf das Kind um seiner und seiner Eltern Würde willen von der ehelichen Liebeseinigung getrennt werden, die dieses hohen Zweckes einzig würdiges Mittel ist.

So ist der Zeugungsakt ein unabdingbares Recht der Ehegatten, auf das diese auch nicht verzichten können; denn sie haben sich dieses Recht nicht selbst gegeben. Eine übernatürliche Betrachtung bestärkt in dieser Auffassung. Sie sieht die christliche Ehe als sakramentales Symbol für den Liebesbund Christus-Kirche und eben diesem Symbol muß das Kind entwachsen, das durch die Taufe Glied der Kirche werden und als solches Anteil an dem Liebesbund Christus-Kirche haben soll.

Ebenso fordert die Würde des Kindes, daß es nicht einer technisch-biologischen Operation, sondern einem personalen Akt der Eltern sein Leben verdanke und daß es ihm vergönnt sei, die für sein ganzes Leben so entscheidungsvollen Bindungen an Vater und Mutter in der vom gleichen Blut getragenen Innigkeit zu erleben. Auch muß das Kind wissen dürfen, welcher Erbstrom in ihm weiterfließt. Daß per accidens

manches nachgeborene Kind den Vater entbehren muß und trotzdem eine gute Erziehung erhalten kann, gibt kein Recht, einem Kinde willkürlich diese natürliche Bindung an den eigentlichen Vater zu entziehen.

Eine völlig unwürdige Rolle spielt der außereheliche Spermaspender. Er wird einfach als Zuchtbulle benützt und hat keine Gelegenheit, die aus der Zeugung wesenhaft entstehende Vater-Kind-Bindung erzieherisch zu erfüllen.

Objektiv gesehen liegt bei der k. B. durch einen außerehelichen Samenspender Ehebruch vor; denn im Ehevertrag übergibt der eine Eheteil dem anderen das ausschließliche Recht über seinen Körper (vgl. 1 Kor 7,4). Die Unfruchtbarkeit der Gattin gibt dieser nicht die Befugnis, dieses Recht zurückzunehmen und auf einen Anonymus zu übertragen. — Wir haben hier den interessanten Fall vor uns, daß eine Sünde gegen das sechste Gebot gegeben ist, die an sich keine Unkeuschheit bedeutet, wenigstens wenn man die letztere mit der sententia communis als Mißbrauch der Geschlechtslust kennzeichnet.

2. Hinsichtlich der k. B. innerhalb der Ehe und mittels des Spermas des Gatten (medizinisch indiziert bei neurotischen Störungen sowie bei physiologischen Hemmnissen in den Leitungswegen der fraulichen Geschlechtsorgane) drückt sich Pius XII. sehr zurückhaltend aus.

Klar verworfen ist die kurzschlüssige Lösung des Problems nach der Auffassung, daß der Zweck die Mittel heilige. Ferner wird betont, daß die k. B. keine eherechtliche Bedeutung habe. Sie macht das Ehehindernis der Impotenz ebenso wenig unwirksam als sie ein matrimonium consummatum zur Wirkung hat. Endlich wird eine innereheliche k. B. abgelehnt, bei der die Spermengewinnung auf widernatürliche Weise erfolgt. Damit dürfte nicht nur die Spermengewinnung durch Selbstbefriedigung des Gatten oder durch Gebrauch eines Kondoms gemeint sein, sondern auch die durch Hodenpunktation oder Prostatamassage. Angesehene Autoren hatten letztere innerhalb der Ehe für erlaubt erklärt, weil bzw. soweit hier keine unerlaubte Geschlechtslust hervorgerufen würde. Das ist ein typisches Beispiel für den manchmal zu konstatierenden Mangel an ganzheitlicher Betrachtungsweise in der Moraltheologie. Es geht ja gar nicht bloß um die Fragen erlaubten oder unerlaubten Geschlechtsgenusses, sondern um den menschenwürdigen Gebrauch der Geschlechtsorgane, um den personalen Wert des Kindes und der Eltern, der die Erzeugung des Kindes nach dem Willen der Natur innerhalb der ehelichen Liebeseinigung fordert.

So bleibt nur noch die Frage, ob die k. B. mittels der copula perfecta erlaubt sei, also die sogenannte „uneigentliche Befruchtung", d. h. der Transport des Spermas mit ärztlicher Hilfe in den Uterus. Das wurde von angesehenen Moralisten, neuestens noch von Thomas Jorio SJ. (Theol. moralis III, 657 f., Neapel 1947) bejaht. Agostino Gemelli (La fecondazione artificiale, Milano 1947) erklärt sie für unerlaubt. Er sieht in der Tatsache, daß das Sperma vom Arzt in die Spritze genommen werden muß, eine Unterbrechung des natürlichen Zeugungsvorgangs. Diese Auffassung ist jedoch wohl zu eng und formalistisch. Das Kind ist hier ja wirklich durch die eheliche Liebeseinigung erzeugt. Erst nach Abschluß des eigentlichen personalen Zeugungsaktes greift der Arzt ein, um die Weiterleitung des Spermas, das übrigens von ihm ja nie völlig erfaßt wird und an sich die natürlichen Leitungswege offen hat, zu bewirken.

Pius XII. teilt denn auch diese rigorose Meinung nicht. Nach ihm sind die künstlichen Hilfsmittel nicht zu verwerfen, die entweder der Erleichterung der natürlichen Zeugung dienen (Erweiterung des fraulichen Leitungsweges vor dem ehelichen Akt), oder dem normal vollzogenen Akt zum Ziele verhelfen sollen. Damit dürfte also der künstliche Transport des Spermas in den Uterus nicht als unerlaubt gelten. Wenn die Bejahung dieser Operation nur sehr zurückhaltend ausgesprochen wird, so soll damit wohl betont werden, daß sie nur im Notfalle und nur unter Rücksicht auf das Zartgefühl der Ehegatten vorzunehmen ist. Auch eine gewisse Gefahr der Infektion ist ja bei dieser Praxis in Kauf zu nehmen.

Man wird es begrüßen, daß gewissenhaften Ehegatten so in einigen Fällen ein Weg offen bleibt, auf erlaubte Weise zu dem ersehnten Kinde zu kommen. Doch liegt das Hauptgewicht der päpstlichen Lehräußerung nicht darin, sondern in der entschiedenen Verwerfung der eigentlichen k. B. in und außerhalb der Ehe. Damit hat die Kirche wiederum einen Damm gegen einen entwürdigenden Utilitarismus im Bereich des intimsten persönlichen Lebens aufgerichtet. Jeder, dem die Humanitas am Herzen liegt, wird dem Papste dafür Dank wissen.

Richard Egenter

Buchbesprechungen

Berkhof Hendrik, Kirche und Kaiser, Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im vierten Jahrhundert, Aus dem Holländischen übersetzt v. G. W. Locher, Evang. Verlag Zollikon-Zürich, 1947, 223 S.

Soviel Leid die totalitären Systeme auch gebracht haben über die Menschheit, sie haben — ungewollt — doch das Gute gehabt, daß sie die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat neu stellten und die Kirchenfreiheit noch klarer präzisieren halfen. Berkhof ist während der Besetzung Hollands durch Hitler gezwungen gewesen, „unterzutauchen", er hat so die Zeit gefunden, die Quellen des 4. Jahrhunderts zu studieren, in dem die Richtung der Religions- und Kirchenpolitik für Jahrhunderte festgelegt wurde. Aus der Darstellung der Wechselfälle der geschichtlichen Auseinandersetzungen wächst eine Überzeugung heraus, die wir auf weite Strecken hin eine gemeinsame nennen dürfen, denn sie verbindet den Reformierten B. mit uns Katholiken, es ist die Überzeugung von der Selbständigkeit des religiösen Bereiches und seines Rechtes.

Ausgehend von der römischen Staatsreligion mit ihrer Kaiserverehrung und ihrem Festhalten an Reichs- und darum Religionseinheit wird das „Do ut des" zum grundlegenden Dogma der römischen Staatsreligion erklärt. In den weiteren Kapiteln wird behandelt: Das Christentum als politisches Problem, Der Gott der Götter und die Reichsideologie, Der Staat auf dem Wege zu einer christlichen Ideologie, Die Kirche auf dem Wege zum Byzantinismus, Um die Toleranz, Um die Freiheit der Kirche, Um die Theokratie, Kirche und Staat im Osten und Westen.

Die Sprache ist einfach, klar, wie auch die Gedankenführung, sie bietet treffende Formulierungen, auch in Antithesen. Man merkt fast nicht, daß es sich um eine Übersetzung handelt. B. hat die Gabe, den historischen Stoff so darzustellen, daß der Leser innerlich gepackt wird und inneren Anteil nimmt am Freiheitskampf der Kirche. Er hat die Quellen selbst ausgiebig verwertet und ergänzt das schon Bekannte mit interessanten Einzelheiten. Es kommen Wiederholungen vor, die meist nicht zu umgehen waren.

Wir können zwei große Konzeptionen des beiderseitigen Verhältnisses von Kirche und Staat in der heidnischen und christlichen Zeit des Römerstaates herausstellen: Die antik-heidnisch-primitive der Einheit von Religion und Staat, sie wurde von Euseb programmatisch ins Christliche übertragen und lebte in Byzanz und dessen politisch-religiösen Tochterstaaten fort; die zweite ist die genuin christliche, welche sich das Abendland erobert hat.

Der Unterschied der beiden Konzeptionen macht auch den von Ost und West aus und ist S. 84, 95, 191 ff. gut herausgearbeitet. Davon nur einiges: Der Osten hat die Herrschaft des Kaisers über die Kirche praktisch akzeptiert, ebenso Akzeptierung der staatlichen Intoleranz, unkritische, schweigende, segnende Haltung zum Kaiser. Das hängt mit der Neigung zur Passivität, zur Spekulation, zur Weltflucht zusammen. „Im Byzantinismus dient die Kirche dem Staatsplan. In der Theokratie dient der Staat Gottes Heilsplan" (208). Ich verweise besonders auf das Kap. „Kirche und Staat im Osten und Westen", S. 191—218, in welchem die Ergebnisse in einer prägnanten Gegenüberstellung zusammengefaßt sind, unter anderem ist auch die Bedeutung des Origenes für den Unterschied von Ost und West betont.

Den Begriff B.s von der Theokratie können wir nicht teilen; denn Theokratie ist doch die Staatsform, in der Gott unmittelbar zum obersten Inhaber der Staatsgewalt erklärt wird, so z. B. im alten Israel vor der Aufstellung der Könige. So richtig es ist, daß der Grundsatz des Do ut des die römische Reichs- und Religionseinheitspolitik beherrschte, so möchte ich ihn nicht zum Characteristicum der römischen Religion machen, er kommt doch überall vor, nicht nur in Rom oder im Spätjudentum, er ist ein Bestandteil der primitiven Religion oder besser gesagt der primitiven Schicht im Menschen. Darüber ist die Religionsgeschichte und die religiöse Volkskunde zu befragen.

Oft kommt B. auf die Toleranz zu sprechen. Dogmatisch muß für ihn die Kirche unerbittlich intolerant sein um der Wahrheit willen, welche die Lüge nicht

neben sich duldet (106). Aber weil das Evangelium überzeugen will und freiwilligen inneren Glauben erstrebt, würde ein Zwang dem Evangelium den Ernst nehmen. Aus Ehrfucht vor und im Vertrauen auf die überzeugende Kraft des Heiligen Geistes müsse die Kirche tolerant sein (107). Athanasius und Hilarius stellten ein theol. Toleranzprinzip auf, aber was sie im Leiden gelernt hätten, das sei im Glück wieder vergessen worden, durch den Dout des-Gedanken getrübt worden (106). Das, was wir heute unter Toleranz verstehen, ist auch den Reformatoren fremd geblieben. Gefordert wurde die Toleranz im 16. Jahrhundert von Dissidenten, und sie setzte sich im 17. Jahrhundert als Folge der Ermüdung nach den Religionskämpfen und aus humanistischen Erwägungen durch (215).

S. 186 unten meint B., daß Gregor VII. einen päpstlichen Anspruch auf Oberherrschaft über die Fürsten als seine Lehensleute erhob. Über die Frage ist neben Fliche (Histoire de l'Eglise, 8, 111-118. Paris 1940) nunmehr das Sammelwerk von Borino G. B., Studi Gregoriani, 3 Bde., Roma-S. Paolo 1947/48 heranzuziehen. Für Izjaslaw von Kijew glaube ich in diesem Werke I, 387-411 nachgewiesen zu haben, daß kein Lehensverhältnis vorlag. Gregors VII. Kirchenpolitik sowohl wie die Zweigewaltenlehre des Papstes Gelasius wird (186 ff und 211 ff) auf den Generalnenner der Machtpolitik gebracht, mit Gelasius sei der Beginn der „karikierenden Verfälschung der theokratischen Idee" anzusetzen (213). Es ist hier nicht der Ort, um zu dieser These von der Machtpolitik Stellung zu nehmen, jedenfalls ist mit dem neuzeitlichen Hegelschen Machtbegriff nicht der Schlüssel gefunden, um diese und andere Männer der Antike und des Mittelalters in ihrem Denken auf eine einzige Formel zu bringen. Karikaturisten waren weder Gelasius noch Gestalten vom Format eines Gregor VII., Innozenz III., oder Bonifaz VIII. Zu Gelasius nehme man H. Rahner, S. 183—196, in dem in Nr. 1 der MThZ. angezeigten Buch, und zu Gregor in Canossa den in der Zeitschriftenschau derselben Nr. 1 angezeigten Artikel von Tondelli in „Scuola Cattolica" Fasc. II 109-120. Der Gelasianischen Lehre ist ja doch schon von Athanasius vorgearbeitet worden, wie dies auch Hagel in seiner Diss. „Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius" (Borna-Leipzig 1933) gezeigt hat. Berkhof greift von der protestantisch-reformierten Seite her das Problem der Kirchenfreiheit auf, wie es Rahner von der katholischen her tut (s. unsere Rezension in Nr. 1 der MThZ.). In den Hauptergebnissen stimmen die beiden überein; eines davon ist, daß die Kirche nicht zur Dienerin des Staates gemacht werden darf, und daß die Kirche, wenn sie Gottes Recht auf Obrigkeit und Untertanen vertritt, „damit auch Obrigkeit und Untertanen den größten politischen Dienst erweist und dem Staatsinteresse auf die beste Weise dient" (Berkhof 218). Berkhofs Buch ist ein wichtiger, die Forschung bereichernder Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat.

A. W. Ziegler

Seidlmayer Michael, Das Mittelalter. Umrisse und Ergebnisse des Zeitalters. Unser Erbe. Regensburg. Friedrich Pustet. 1949. 8°. 108 S. DM 2.20 und 2.80.

Wer im Mittelalter die christliche Idealepoche erblickt und das Heil von einer Rückkehr zu mittelalterlicher Geistigkeit erwartet, dem wird das Büchlein etwas auf die Nerven gehen. Der Verfasser sagt klipp und klar, daß es das romantische Mittelalterideal überhaupt nie gegeben habe, daß das Mittelalter in Entfaltung der in ihm liegenden Keime beinahe zwangsweise über sich selbst hinauswachsen mußte, daß auch die das Mittelalter auflösenden Strömungen ihr geschichtliches Recht hatten und daß es glatt unmöglich sei, zur mittelalterlichen Geistigkeit zurückzukehren. Wenn wir, meint der Verfasser, vom Mittelalter heute noch etwas brauchen können, so sei es seine Vitalität, die sich durch keine Schrecken und keine Schicksalsschläge erschüttern ließ. Ohne diese Vitalität, ohne das Vertrauen auf unsere eigene Kraft werde uns auch das Christentum kulturell nicht weiter bringen. „Das Christentum für sich allein, ohne die Kraft u. Gesundheit des natürlichen Kulturtriebes im Menschen, bewahrt nicht vor Barbarismus u. Simplismus" (S. 86). Sehr rosig sieht der Verfasser Gegenwart u. Zukunft des Christentums überhaupt nicht an (vgl. S. 84 f). Gewiß sind manche Behauptungen etwas überspitzt u. gefühlshaft vorgetragen — das Schriftchen geht auf ein Publikum zurück, das der Verfasser 1947 an der Universität Würzburg gehalten hat. Aber im großen und ganzen wird der Kenner des wirklichen, nicht des romantischen Mittelalters dem Verfasser in seinen Urteilen wie auch in der Kennzeichnung des Wesens u. des Rhythmus des Mittelalters doch recht geben.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Festschrift Kardinal Faulhaber, zum achtzigsten Geburtstag dargebracht vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising. München, Verlag J. Pfeiffer (1949). 8°. 276 S. DM 14.—.

In leuchtend rotem Umschlag bieten die Professoren u. Dozenten der Philosophisch-Theologischen Hochschule Freising die wissenschaftliche Festgabe dar, die sie Kardinal Faulhaber, dem tatkräftigen Förderer der theologischen Studien seines Erzbistums, zum 80. Geburtstag gewidmet haben. Es sind im ganzen 14 meist kürzere Abhandlungen aus den theologischen u. profanen Fächern, die in Freising gelehrt werden. Ein einheitlicher Gedanke, wie bei der Jubiläumsfestschrift der Münchner theologischen Fakultät, faßt die Beiträge nicht zusammen. Es war jedem Mitarbeiter freigestellt, das Thema seiner Abhandlung selbst zu wählen. Die meisten Mitarbeiter nehmen Stellung zu Fragen, die gegenwärtig die Seelsorge oder die Forschung beschäftigen. A. Auer schreibt z. B. über das Eschatologische als christliche Grundbefindlichkeit, R. Angermair über Seelsorge u. Caritas, D. Lindner über das kirchliche Abgabenrecht, A. Wilmsen über das Wesen der Ehe, J. Fellermeier über den Existenzbegriff. Es mag dem hohen Jubilar keine geringe Freude bereitet haben zu sehen, wie man auf dem Mons doctus so aufmerksam auf die vox temporis horcht u. wie ernst man sich um eine Antwort auf drängende Zeitfragen aus der vox dei bemüht. Ein Urteil über Wert u. Bedeutung der philosophischen, theologischen u. naturwissenschaftlichen Aufsätze auszusprechen steht mir, da ich auf diesen Gebieten nicht Fachmann bin, nicht zu. Anders ist es bei den geschichtlichen u. kunstgeschichtlichen Beiträgen. Diese sind, wie es in der Natur der Sache liegt, mehr dem Heute entrückt. Der Kirchenhistoriker A. Michel, dem wir eine vielfache Aufhellung der Geschichte des byzantinisch-römischen Schismas verdanken, zeigt in seiner mit reichen Einzelnachweisen belichteten Studie „Sprache u. Schisma", daß eine wesentliche Ursache für die Entstehung u. Verfestigung des Schismas in der Unkenntnis der gegenseitigen Sprache zu suchen ist. Seit dem Ende des 6. Jahrh. schwand im byzantinischen Osten die Kenntnis des Lateinischen. In dem hochgezüchteten Bewußtsein, dem Westen kulturell weit überlegen zu sein, bemühte man sich dort auch gar nicht, lateinisch zu lernen. So fehlte es auch an griechischen Übersetzungen der westlichen Väterliteratur. Der Westen verlor die Kenntnis des Griechischen seit dem 5. Jahrh., wenngleich nicht überall im selben Maß, u. gewann sie bis zum Ausbruch des Schismas auch nicht mehr zurück. Wirkliche Kenner des Griechischen waren auf lateinischem Boden im Frühmittelalter ganz vereinzelt. Der Osten und der Westen verstanden sich also immer weniger, ja man mißverstand sich in ganz wesentlichen Punkten, und so konnte es, wenn auch nicht aus diesem Grund allein, zur Spaltung kommen. Der Historiker W. Wühr nimmt die 225. Wiederkehr des Erscheinungsjahres der Historia Frisingensis (Bd. I, 1724) zum Anlaß, ein Lebens-, Schaffens- u. Leidensbild ihres Verfassers, des Benediktbeurer Professen Carl Meichelbeck zu zeichnen, für das er ausgiebig Meichelbecks Diarien (in einer neueren Abschrift) herangezogen hat. A. Elsen versucht sein Glück an der Bestiensäule der Freisinger Domkrypta, die schon viele Forscher auf den Plan gerufen u. gleichwohl noch keine unanfechtbare Sinnerklärung gefunden hat. Man kann es angesichts der bisherigen Fehlschläge verstehen, wenn das Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte 2,369 zu dem Schluß kommt, „eine alle Einzelheiten befriedigend lösende Deutung ... wird vermutlich ... niemals möglich sein". Elsen glaubt aber doch hinter das Geheimnis gekommen zu sein. Unter Ablehnung der Deutung aus der Siegfriedsage, dem Götterdämmerungsmythus, dem Virginalmärchen tritt er dafür ein, daß wir in den Bildern der Bestiensäule den Kampf der Ecclesia mit den Mächten der Finsternis, des Antichrists, zu sehen haben; diese Darstellung sei erklärlich auf dem Hintergrund der Bedrängnisse, denen die Freisinger Kirche zur Zeit des Dombaues ausgesetzt war. Wie Elsen selbst weiß (S. 271), ist seine Deutung nicht ganz neu; teilweise neu, aber nicht durchweg stichfest ist die Begründung. Wenig Anklang wird Elsen z. B. mit der Annahme finden, daß die nimbenlose Frauengestalt an der Ostseite der Säule die Immaculata sei; die Lilie, die die Frauengestalt trägt oder besser zu tragen scheint, weist im besten Fall auf die intemerata virginitas Marias hin, nicht aber auf die immaculata conceptio im Sinne des späteren Dogmas. Wenn diese Frauengestalt wirklich Maria ist, dann könnte auch eine bildmagische Deutung gewagt werden. Maria ist doch die Patronin des Freisinger Domes. 1159 war der Dom ein Raub der Flammen geworden; für den mittelalterlichen Menschen war ein solcher Brand das Werk der Dämonen.

Es wäre mittelalterlichem Denken durchaus gemäß, wenn nun an der Mittelsäule der Krypta bildmagisch die unterirdischen Mächte bekämpft u. besiegt würden, damit sie in Zukunft der heiligen Jungfrau u. ihrem Dom nicht mehr schaden könnten. Ich möchte damit nicht die Lösung gegeben, sondern nur in die Richtung gewiesen haben, in der die Lösung gefunden werden könnte. Sehr störend macht sich bei diesem Aufsatz die Flüchtigkeit des Druckes bemerkbar. Es wimmelt geradezu von Druckversehen. Allein auf S. 268 habe ich nicht weniger als vier grobe Druckfehler bemerkt (hochromantisch st. hochromanisch, Maria Excelsia st. Ecclesia, Terschen st. Perschen, perpetua Virinis st. perpetuae virginis). Sehr uneinheitlich wird auch die Schreibweise der Wörter gehandhabt; einmal liest man Kapitell, das andere Mal Kapitel (st. Kapitäl), einmal baierisch, dann wieder bayerisch, einmal Albert von Hartshausen, dann wieder Adelbert. Mancher Satz hätte noch etwas gründlicher überlegt werden dürfen, so S. 252: der Freisinger Dombrand 1159 sei „mit berechneter Prompheit" ein Jahr nach der Gewalttat von Oberföhring erfolgt; damit wäre die Brandanstiftung ja geradezu Heinrich d. Löwen in die Schuhe geschoben! Schade, daß die nach Gehalt u. Ausstattung prächtige Festschrift nicht ganz glockenrein ausklingt.

Dillingen a. d. D. Friedrich Zoepfl

Chronik

Unter dieser Rubrik bringen wir fortlaufend Nachrichten über das wissenschaftliche Leben an unseren Hochschulen und anderwärts. Wir bitten um regelmäßige Zustellung der hierher gehörigen Miteilungen.

München:

Das 50jährige Doktorjubiläum konnten feiern:

Geh. Regierungsrat Prälat Dr. Andreas Bigelmair, o. ö. Professor für Kirchengeschichte, Dillingen a. d. Donau, Promotion 1. Juli 1899.

Geh. Regierungsrat Dr. Johann Goettsberger, o. ö. Prof. f. alttestament. Einleitung und Exegese und für die bibl. oriental. Sprachen, Neubiberg b. München. Promotion am 25. Februar 1899.

Professor Joannes Arendzen, St. Edmunds College, Old Hall Green, Ware, Herts, England, Promotion am 1. Juli 1899.

Zum Dr. theol. wurde am 10. Dez. 1949 promoviert Subregens Josef Hacker, Passau.

Über die Berufung von Dr. Josef Blinzler, seit 14. Aug. 1947 Privatdozent für Exegese des Neuen Testamentes, siehe Passau.

Wie einst im Jahre 1494 der 14. Dezember, der „Montag nach sant Lucie der hailigen Jungfrawen Tag", der Stiftungstag des Georgianums war, so ist der Tag nach St. Lucien, der 14. Dezember 1949 der Tag gewesen, an dem S. Eminenz Kardinal Faulhaber die wiederaufgebaute Hauskapelle des Georgianums konsekrierte.

Am Samstag, 17. Dez., wurde in den neubezogenen alten Räumen des Mittel- und Neugriechischen Seminars, des einzigen in seiner Art, eine Gedächtnisstunde für den vor 40 Jahren verstorbenen Byzantinisten Karl Krumbacher († 12. Dez. 09), verbunden mit dem Gedächtnis des 50jährigen Bestehens des Seminars, abgehalten. Prof. Dölger hielt die Gedächtnisrede. Von der Theol. Fakultät nahmen teil Dekan Prof. Stummer, Prof. Schmaus und Prof. A. W. Ziegler, von der Phil.-Theol. Hochschule Freising Prof. A. Michel.

Würzburg:

Als o. ö. Professor für Dogmatik wurde berufen Dr. Fritz Hofmann, vorher in Passau.

Zum Dekan der Theol. Fakultät wurde gewählt Prof. Dr. Josef Ziegler. Redaktionsmitglied unserer Zeitschrift.

Über das Würzburger Priesterseminar sandte Regens Dr. A. Schäfer folgenden Bericht:

Das Würzburger Priesterseminar (seminarium ad pastorem bonum) geht zurück auf eine Stiftung Julius Echters von Mespelbrunn und bildet mit der von dem gleichen Fürstbischof errichteten Universität eine Stiftungseinheit. Das Seminar hat somit eine reiche Vergangenheit hinter sich und hat „manchen Sturm erlebt", von außen und von innen her. Braun's „Heranbildung des Würzburger Klerus" weiß ja manches davon zu berichten. Der herbste Tag für das Seminar war aber doch der 16. 3. 45; ein Bombenangriff der Engländer zerstörte es vollständig; am Abend des 17. 3. standen nur noch die äußeren Mauern; alles andere war ein Raub der Flammen geworden. Zu Verlust ging dabei auch eine reichhaltige Bibliothek, die bis auf den Anfang des 19. Jahrhunderts an Werken alles enthielt, was man von einer Seminarbibliothek erwarten konnte; gerettet wurden lediglich die Migne-Bände, die Berliner und Wiener Ausgabe der Kirchenväter, die Bollandisten und die Konziliensammlungen; diese Bände verdanken ihre Rettung nur einem glücklichen Zufall; die Keller des Hauses, wo vieles hätte geborgen werden können, waren uns durch das Militärlazarett entzogen und waren Aufenthalt für Schwerkranke bei Fliegeralarmen; zugrunde ging ferner das gesamte Mobiliar, die gesamte Wäscheausstattung und — ein besonders großer Verlust — die reiche Ausstattung mit Paramenten; waren wir doch eingedeckt mit sämtlichen Paramenten für die hl. Weihen, die jeweils in unserer Seminar-(St. Michaels-)Kirche stattgefunden haben. Die erste Sorge unseres hochseligverstorbenen Bischofs Matthias war am Morgen nach der Brandnacht die Sorge um sein Seminar und auf seine Bitte hin kamen wir (im Herbst 1945) im Mariannhiller-Pius-Seminar unter; diesem war

damit zugleich ein Gefallen insoferne erwiesen, als es dadurch von einer anderweitigen Besetzung bewahrt blieb. Hier, im Missionsseminar Marianhill, zogen wir dann nach langen Verhandlungen mit der Militärregierung mit 40 Alumnen, die sich vom Kriege eingefunden hatten, im Herbst 1945 ein; zugleich mit uns begann die Theologische Fakultät im gleichen Haus die ersten Vorlesungen der Universität Würzburg.

Es mußte aber doch an den Aufbau des zerstörten Seminars gedacht werden. Die Frage der Aufbaupflicht (von seiten der Universität) wurde hintangestellt, und der Bau wurde mit den Mitteln des Seminars (bzw. der Diözese) begonnen. Es wurden 5 Bauabschnitte gebildet (außer der Seminarkirche) und mit dem Wiederaufbau angefangen. Heute stehen, vom Seminarvermögen gebaut, 2 Bauabschnitte, in welchen wir 74 Alumnen untergebracht haben, etwas über die Hälfte des Seminars. Die restlichen 3 Bauabschnitte und die Seminarkirche werden, gemäß dem Entscheid über die Baupflicht durch das Ministerium, vom Universitätsbauamt erstellt. Ihm verdanken wir heute schon unseren großen Speisesaal. Die Einrichtung selbst ist so gedacht, daß der 1. Kurs in Studier- bzw. Schlafsälen untergebracht wird (damit das Kursgefühl sich entwickeln kann), während die übrigen Jahrgänge in Einzelzimmern wohnen. Das fertige Gebäude wird neben einem großen Vortragssaal einen geeigneten Raum für eine Bibliothek enthalten, ebenso eine eigene Hauskapelle, 2 Leseräume und sonstige für eine Seminarerziehung notwendige Räume; die ganze Einrichtung des Hauses entspricht den heutigen hygienischen Anforderungen (fließendes Wasser in den Zimmern, eine große Badeanlage). Den Wunsch nach einer 12semestrigen Ausbildung (den übrigens auch die Alumnen mit uns teilen) mußten wir wegen des bestehenden Priestermangels einstweilen zurückstellen; wir begnügen uns mit einem 10semestrigen Phil.-Theol. Studium, dem die Alumnen des Seminars an der (nahgelegenen) staatlichen Universität obliegen. Leider muß gesagt werden, daß der bisherige Studiengang an den Mittelschulen verhältnismäßig wenigen den Drang zur wissenschaftlichen Forschung vermittelt, so daß uns der wissenschaftliche Nachwuchs einige Sorge macht. Es darf hinzugefügt werden, daß unser Hochwürdigster Herr Bischof das größte Interesse daran hat, den Alumnen die Möglichkeit zum Weiterstudium trotz des Priestermangels zu bieten. Dieser Priestermangel ist freilich ein immer noch enormer; wir hatten durch den Krieg — jahrelang keine Neuaufnahmen, im Kriege gefallene Priester und Theologen, der laufende Ausfall an verstorbenen Seelsorgern — einen Verlust von etwa 230 Priestern; gewiß kamen 80 Flüchtlingspriester zu uns; dafür aber ist die Diözese um 200 000 Gläubige gewachsen. Stärker sind erst die jüngsten Kurse (38, 30, 33). Nach einer Statistik kamen von 154 Alumnen 46 aus dem Bauernstand, der Rest aus dem Handwerker- und mittleren Beamtenstand, 6 aus Akademikerkreisen. Heimatmäßig aufgeschlüsselt kamen 85 aus Landgemeinden, aus kleinstädtischen und städtischen Verhältnissen die übrigen, Zahlen, die für Würzburg um so auffallender sind, als unsere Diözese zumeist aus Dorfverhältnissen aufgebaut ist. Unsere Alumnen kommen vielfach aus Verhältnissen, die wirtschaftlich nicht gerade günstig sind; doch halten wir aus erzieherischen Erwägungen am Grundsatz fest, daß jeder Alumnus sein möglichstes an Pensionsgeld zahlt. Die Befürchtung, daß der Priesterberuf aus einem Versorgungsdrang heraus ergriffen werde, ist unbegründet; der Wille zur Seelsorge ist echt.

Augsburg:

Die Phil. Hochschule bei St. Stephan in Augsburg begann im November 1949 die Vorlesungen zum dritten Semester. Univ.-Prof. Freiherr v. Pölnitz hat einen Ruf nach Erlangen erhalten.

Dillingen:

Am 9. und 10 November 1949 fand die 400jährige Gründungsfeier der ehemaligen Universität Dillingen statt. Sie begann am Mittwoch, 9. Nov., 20 Uhr, mit einer Serenade im Lichthofe der Hochschule. Am Donnerstag, 10. Nov., hielt S. Exzellenz Bischof Dr. Josef Freundorfer von Augsburg in der Studienkirche das Pontifikalamt und predigte über das kath. Bildungsideal für die Universität, welches das ganze Forschen auf Gott, den Urquell alles Seins, bezieht, den ganzen Menschen erfassen und zur Nachfolge Christi führen will.

In dem darauffolgenden Festakte, der im Goldenen Saal der Hochschule abgehalten wurde, sprach Rektor Prof. Hebensperger die Begrüßungsworte und entwickelte das Thema „Mensch" als eines der Hauptprobleme des denkenden Verstandes, indem

er einen thomistischen Philosophen aus der Gründungszeit der Universität Dillingen der ganz anderen Denkwelt eines modernen Existentialisten gegenüberstellte. Prof. Zoepfl führte in seiner Festrede aus, welchen Dienst die Dillinger Alma mater der Stadt Dillingen, dem Schwabenlande, dem Bistum Augsburg, der Wissenschaft, der Jugend und der Gesamtkirche erwiesen hat. Mit berechtigtem Stolz blicke die Hochschule in ihrer langen Geschichte auf namhafte Gelehrte, die ihr angehörten. Kultusminister Hundhammer überbrachte die Glückwünsche der Bayer. Staatsregierung und betonte, anknüpfend an die Rede des Rektors, daß die Katastrophe unserer Zeit letzten Endes auf eine falsche philosophische Orientierung zurückgehe; die Welt von heute dürfe nicht auf eine geistige Bahn geführt werden, die wie die Philosophie Sartres in der Verzweiflung und im Selbstmord ende, sondern müsse geleitet werden zu dem klaren Bewußtsein von dem hohen Daseinszweck des Menschen, wie Augustin und Thomas ihn gelehrt haben. Regierungspräsident Martini sprach von dem Stolz ganz Schwabens auf die so altbewährte Dillinger Hochschule. Dekan Stummer als Vertreter von Rektor und Senat der Universität München erinnerte an die Zeiten, in denen einst Dillingen und Ingolstadt räumlich benachbart waren und doch eine Hochschule für die andere „Ausland" war. Aber diese Trennung sei vom Gefühl der Einheit überbrückt worden.

Zu dieser Feier erschien als Sonderdruck aus dem LII. Jahrbuch des Histor. Vereins Dillingen 1950 die Festschrift: Dillingen und Schwaben, hg. v. d. Phil.-Theol. Hochschule Dillingen a. d. D. mit den Beiträgen: Bigelmair A., Martin Deutinger in Dillingen. Böck K., Joh. Chr. Beer (1690—1760) Ein Seelsorger des gemeinen Volkes. Eberle A., Das Probabile bei dem Dillinger Moralprofessor Christoph Raßler (1654 bis 1723). Fischer E. H., Auf den Spuren eines großen Dillinger Kirchenrechtslehrers und Universitätskanzlers. Graf G., Prälat Dr. Sebastian Euringer. Haimerl Fr. X., Die irenische Beeinflussung J. M. Sailers durch Benedikt Stattler. Hebensperger J. N., Die geistige Situation zur Zeit der Gründung der Univ. Dillingen. Hofmeister Ph., Zur Verfassung der Hohen Schule in Dillingen a. d. D. Keßler D., Streiflichter auf die neuere Gesch. d. schwäb. Pfarrgeistlichkeit. Lais H., Petrus de Soto, Mitbegründer der Univ. Dillingen. Sedlmeyer K. A., Der Dillinger Professor Albertus Curtius S. J. und Johann Kepler. Ziegler A. W., Der Slawenapostel Methodius im Schwabenlande. Zoepfl F., Beiträge zur Kunstgeschichte der Dillinger akademischen Gebäude. Zoepfl F., Bücher aus dem Besitz d. Kardinalbisch. Otto Truchseß v. Waldburg.

In einem Rundbrief v. 10. Febr. 1949 gab der Regens des Dillinger Priesterseminars Strobl einen Bericht über den Stand seines Seminars am Jahresbeginn. Darnach waren es 102 Alumnen gegenüber rund 170 vor dem Kriege. Von den Familien der Theologie-Studierenden sind 34 % Bauern, 42 % Gewerbetreibende, auf Verkehr treffen 6 %, auf öffentliche und häusliche Dienste 17 %. Nach dem Statist. Jahrbuch für Bayern 1947 entfallen von der Erwerbs-Gesamtbevölkerung auf Bauern 40 %, auf Gewerbe 33 %, Verkehr 12 %, öffent. und häusl. Dienste 14 %. Das Ergebnis ist eine Beobachtung, die auch sonst schon seit einiger Zeit gemacht wurde, daß der Bauernstand nicht mehr soviel Priesterberufe stellt und seinen Führungsanspruch mit jedem Jahr mehr zu verlieren scheint. So waren bei den niederen Weihen 1947 unter den 21 Kandidaten 13 Augsburger. In den Familien, denen die Alumnen entstammen, ist die Durchschnittskinderzahl heute 4, im Jahre 1939 waren es noch 7. Mehr als 5 Geschwister haben fast nur die Alumnen aus Bauernfamilien.

Freising:

Am 19. Nov. hielt die Phil.-Theol. Hochschule in dem neueröffneten Asamsaale ihre Festfeier mit der Rektoratsrede von Dr. Joh. Ev. Michl über „Freiheit und Bindung, eine zeitgemäße Frage im Lichte des Neuen Testamentes".

Zum Privatdozenten für Philosophie an der Phil. Fakultät d. Univ. München wurde am 17. Okt. 1949 ernannt Dr. Jakob Fellermeier, Vertreter d. Prof. für Gesch. d. Phil. u. Sozialwissenschaft an d. Phil.-Theol. Hochschule Freising.

Passau:

Zum planmäßigen ao. Prof. für neutestamentliche Exegese wurde ernannt Dr. Josef Blinzler, bisher Privatdozent in München.

Regensburg:

Zum ao. Prof. für Exegese des Alten Testamentes wurde mit Wirkung vom 1. Dez. 1949 ernannt Dr. Rudolf Mayer, bisher Vertreter dieser Professur an der gleichen Hochschule.

Miszellen

Bemerkungen zu Deutingers Verein (MThZ., Heft 1,7)

Der Gedanke, einen Verein zur wissenschaftlichen Weiterbildung des Klerus zu gründen, hat Deutinger schon früh beschäftigt. Er, der schon mit 22 Jahren zum Priester geweiht wurde, schrieb zwei Jahre nach der Priesterweihe in einem Brief vom 9. Januar 1839 (vollständig in der Zeitschrift „Renaissance" VII [1907], 459 f): „Ich habe oft gedacht, ob es nicht wahrhaft ein Jammer ist, daß unter dem jungen Klerus nicht ein größeres Zusammenwirken stattfindet. Die Kräfte würden sich wechselseitig ergänzen und es könnte viel geleistet werden, was jetzt in Trägheit verlorengeht, weil es an Ansporn und Eifer fehlt. Ich habe einen Aufsatz unter den Händen, worin dieses Übelstandes eines weiteren gedacht, dabei eine wissenschaftliche Verbindung zu bestimmten Zwecken, und als Organ etwa ein „Diözesanblatt" oder dergleichen vorgeschlagen wird." In einem Brief vom 12. Oktober 1848 schreibt er von seinem Vorhaben, „einen Verein von jungen Leuten zu gründen, die zu einer gewissen geistigen Tätigkeit sich gegenseitig verpflichten und die Früchte ihres Strebens sich in mündlichen und schriftlichen Überlieferungen gegenseitig mitteilen". Seine „Einladung zur Begründung eines Vereines für Wiederbelebung der von den erleuchteten Geisteslehren aller Jahrhunderte angestrebten inneren Erkenntnis der christlichen Heilswahrheiten" ließ Deutinger, „Dillingen, den 1. Jäner 1849", ergehen (Der Geist der Christlichen Überlieferung I, p. V—IX). Noch im selben Monat konnte er mit Freude schreiben, daß der Verein, „dessen Zweck ist, gründliche wissenschaftliche, nicht gelehrte Tätigkeit unter denselben (Geistlichen) anzuregen", bereits „viel Eifer und ziemlich erfreulichen Erfolg" gezeigt habe. — Obige Auszüge aus Briefen bzw. Kastners Buch über D. sind H. Dr. J. Fellerer, München, zu verdanken. Zur Gesamtwürdigung D.s vgl. Fels H., Martin Deutinger, München 1938. Über das weitere Schicksal des Vereins ist der Nachlaß D.s im Archiv der Universität München einzusehen. Was nach dem Brande und wo es erhalten ist, kann jetzt noch nicht gesagt werden.

A. W. Ziegler

Zum Artikel Fr. Zoepfl, Religiöse Volkskunde und Seelsorge, Heft 1 dieser Zeitschrift, ist folgende Literatur nachzutragen:

Weigert J., Rel. Volkskunde, 3. A., Freiburg 1925. Weigl F., Heimat und Volkstum i. rel. päd. Auswertung, Paderborn 1934. Schreiber G., D. deutsche Volkstum u. d. Kirche, 2. A., Köln 1932. Stonner A., D. deutsche Volksseele i. christl.-deutsch. Volksbrauch, Mchn. 1937. Kriss R., D. relig. Volkskunde Altbayerns, Baden bei Wien 1933. Lehner J. B., Z. kirchl. Volksk. bes. d. Bistums Regensburg, Reg. 1932. Berning W., Kath. Kirche u. d. Volkstum, München 1934. Fuhrmann E. — Schneider A., Kirche u. Volkst. i. deutsch. Raum, Paderb. 1937. Leipoldt J., Kath. Volksfrömmigk., Dresden 1939. Koren H., Volksbrauch i. Kirchenjahr, Salzburg 1934. Ders. Volkskunde als gläub. Wissensch., Salzbg. 1936. Peuckert W., Rel. Volksk., e. theol. Aufgabe, Dresd.-Lpzg. 1938. Peukert W. E., Kirchl. Volks., in: Ztschr. f. KG 58, 1939, 521—573. Ders., Deutsch. Volksk., ihre Ziele u. Methoden i. Spiegel d. jüngsten Schrifttums; in: Theol. Rundschau NF 13, 1941, 58—84, 128—156. Ders., Deutsch. Volksglaube d. Spätma., Stuttgart (1942). Schreiber C., Aufklärung u. Frömm., Mchn. 1940. Veit L. A., Volksfromm. Brauchtum u. Kirche i. deutsch. Ma., Freibg. 1936. Walterscheid J., Heilige deutsche Heimat. D. deutsche Kirchenjahr m. s. Festen, s. Volksbr., d. Volksheil., rel. Lit. u. rel. Kunst, I: Dez. b. Mai, Hannover 1936. Schulze R., Die Anfänge der Volksglaubenforsch., Berlin 1940. Grabert H., Der Glaube d. deutsch. Bauern, I, Stuttgart 1939. Koch G., D. bäuerl. Seele, Berlin 1935. Lohoff H., Urspr. u. Entw. d. rel. Volksk., Greifswald 1934. Boette W., Rel. Volksk., Leipzig 1925. Rumpf M., Rel. Volksk., Stuttgart 1933. Jobst A., Einf. i. d. Volksk. u. rel. Volksk., Dresden 1936. Ders., Evang. Kirche u. Volkstum, Stuttgart (1938). Bretschneider P., D. Pfarrer als Pfleger d. wiss. u. künstl. Werte s. Amtsbereichs, Breslau 1918. Buchner F. H., Volk u. Kult, Düsseldorf 1937. Sartori P., Sitte u. Brauch, 3 Bde., Leipz. 1910, 1914. Reinsberg O. v. Düringsfeld, D. festl. Jahr. in Sitten, Gebräuchen, Aberglauben u. Festen d. German. Völker, 2. A., Leipzig 1898. Pfister F., Deutsch. Volkstum i. Glauben u. Aberglauben, Berlin 1936. Wuttke A., D. deutsche Volksaberglaube d. Gegenwart, bearbeitet von Meyer E. H., 4. A., Leipzig (1925). Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens, herausg. v. Hoffmann-Krayer E. und Bächtold-Stäubli H., Berlin 1928 ff. Isenberg H., Altes Brauchtum i. Handwerk, I.: Rel. Brauchtum, Münster i. W. 1935.

Zeitschriftenschau

Studia Theologica, cura ordinum theologicorum Scandinavicorum edita vol. I, fasc. 1—2, Lund, C. W. K. Gleerup, 1948, S. 5—26: R. Prenter, Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine. 27—53: G. Wingren, Gott und Mensch bei Karl Barth. 54—68: H. Sahlin, Die Früchte der Umkehr. Die ethische Verkündigung Johannes des Täufers nach Lk 3, 10—14. 69—95: N. A. Dahl, Anamnesis. 96—130: H. Freiherr von Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff. 131—145: Johs. Munck, La vocation de l'Apotre Paul. 146—157: H. Riesenfeld, La voie de charité. 158—189: H. Daube, Jewish Missionary Maxims in Paul. 170—182: A. Wifstrand, Stylistic Problems in the Epistles of James and Peter. 183—187: Aa. Bentzen, On the idea of „the old" and „the new" in Deutero Isaiah. 188—196: H. Torczyner, The firmament and the clouds.

vol. II fasc. 1 (1949), S. 5—20: R. Prenter, L'homme, synthèse du temps et de l'éternité d'après Soeren Kierkegaard. 21—44: R. Bultmann, Weissagung und Erfüllung. 45—70: Bo Reike, Die Taçamire-Schriften und die Damaskus-Fragmente. 71—89: S. Mowinckel, Urmensch und „Königsideologie". 90—94: S. Eitrem, EMBATEY . 95—97: Aa. Bentzen, Ezras Persönlichkeit. 98: H. Torczyner, Additional Note. 99—101: H. J. Schoeps, Ehebewertung und Sexualmoral der späteren Judenchristen.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen I (1948). (Uitgave van de Sint Pietersabdij, Steenbrugge. Medeuitgevers voor Belgie: Firma Karel Beyaert, Brugge. Voor alle overige Landen: N. V. Martinus Nijhoff, 's Gravenhage): 7—11: Ad lectorem. 13—34: M. van Assche, Divinae vacare lectioni. 35—122: C. Callewaert, Saint Léon le Grand et les textés du Léonien. 123—164: C. Callewaert, Saint Léon, le Communicantes et le Nobis quoque peccatoribus. 165—180: L. Brou, Les chants en langue grecque dans les liturgies latines. 181—205: E. Dekkers, De datum der Peregrinatio Egeriae en het feest van Ons Heer Hemelvaart. 206—224: A. Dumon, Grondleggers der middeleeuwse vroomheid. 225—231: N. Huyghebaert, Abt Gisebrecht van Eename en de Gelukzalige Karel de Goede. 232—276: H. Lippens, OFM, Henry de Beaume coopérateur de S. Colette. Recherches sur la vie et publication de ses Statuts inédits. 277—298: E. van Eigl, OFM, Keiser Karel V. en de pauskacze van Adrian VI. 299—322: J. G. Sterck, Protestantse bronnen van Marnix' Bienkorf. 323—349: H. J. Schmidt, SJ, De liturgische taal in de oosterse ritus. 351: Speculum Eruditionis. 353—379: Bibliographie van Mgr. C. Callewaert. 380—396: A. Verheul. Het begrip apostolos bij de moderne exegeten. 397—404: A. L. E. Verheijden, Katholicisme en Hervorming. Kanttekeningen bij L. J. Regier, Geschiedenis van het Katholicisme in Noord-Nederland in de CVIe en de CVIIe eeuw. 405—414: Editores: A proposed new edition of early Christian texis. 415—421: Onomasticon. 423—424: Conspectus materiae.

II (1949): 5—43: A. Verheul, In de bres voor het charismatisch karakter van het Apostelbegrip. Proeve van een verklaring van II Cor., X—XIII. 44—54: P. Andriessen, Quadratus a-t-il été en Asie Mineure? 55—94: Aem. Peeters, OFM, Het Tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën. 95—110: C. Callewaert, Histoire positive du Canon romain. Une épiclèse a Rome? 111—122: B. Botte, Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos a Jérusalem au ve siècle. 123—224: L. Brou, Etude historique sur les Oraisons des dimanches après la Pentecôte dans la tradition romaine. 225—266: J. Huijben, De geschiedkundige waarden van de „Vita I Sancti Adalberti". 267—306: R. A. Parmentier, Een Middelnederlands devotieboek uit het voormalige bisdom Utrecht. 307—334: N. N. Huyghebaert, Onuitgegeven Bescheiden betreffende de abdijen Gistel en Oostbroek (Utrecht). De invoering der Bursfelder Hervorming in de St. Godeleeve Abdij te Gistel. 335—366: A. Roets, Libertus Fromondus en het kerkelijk gezag. 367—380: H. Flasche, Die Erfahrung des Herzens bei Le Maitre de Sacy. Zur Einordnung der Erkenntnislehre Pascals. 381: Speculum Eruditionis. 383—386: J. W. Ph. Borleefs, G. F. Dierckx et E. Michiels, Un „Lexicon Tertullianeum". 387—410: J. G. Sterck, Marnix van Sint Aldegonde en de theologie. Marginalia bij W. A. Nolet; Marnix als theoloog. 411—417: Onomasticon. 419—420: Conspectus materiae.

The Harvard Theological Review (Cambridge Mass., Harvard University Press), vol. 42, 1949, S. 1—18: C. C. J. Webb, Baron Friedrich von Hügel and his Contribution to Religious Philosophy. 19—33: M. S. Enslin, Light from the Quest. 35—40: J. H. Oliver, The Divi of the Hadrianic Period. 41—51: R. M. Grant, Irenaeus and Hellenistic Culture. 53—63: H. I. Bell, The Gospel Fragments P. Egerton 2. 65—67: L. H. Feldman, Another Parallel to the Menadism of the Bacchae: Hasidism in modern Jewry. 69—70: R. N. Frye, The Middle Persian Inscription of Sar Masshad. 71—107: M. P. Nilsson, Letter to Professor Arthur D. Nock on some fundamental Concepts in the Science of Religion. 109—124: E. J. Bickerman, The Name of the Christians. 125—148: R. D. Richardson, Eastern and Western Liturgies: The Primitive Basis of their later difference. 149—154: T. Silverstein, Dante's Heavenly Rose: An Analogue or a Borrowing? 155—174; H. J. Rose, Mana in Greece and Rome. 175—184: M. Hadas, Aristeas and III Maccabees. 185—206: H. Caplan and H. H. King, Latin Tractates on Preaching: A Book-List. 207—208: R. P. Casey, Monastics and secular under Yaroslav the Wise.

Biblica. Commentarii editi cura Pontificii Instituti Biblici (Rom), vol. 30, 1949, S. 1—9: I. M. Vosté, Le prophete promis par Moïse d'après Mar Isô 'dad de Merw (e. 850) (Deut. 18,

15—19). 10—27: G. Messina, Lezioni apocrife nel Diatessaron Persiano. 28—65: H. Schneider, Die biblischen Oden im christlichen Altertum (I). 66—90: E. F. Sutcliffe, Notes on Job, Textual and Exegetical. 91—108: J. van Dodewaard, Die sprachliche Übereinstimmung zwischen Markus-Paulus und Markus-Petrus (I). 112—127: Recensiones. 128—129: Nuntia rerum et personarum. 133—160: J. Ruwet, Les 'agrapha' dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie. 161—196: K. Prümm, Der Abschnitt über die Doxa des Apostolats 2 Kor. 3,1—4,6 in der Deutung des hl. Johannes Chrysostomus (I). 197—212: H. Junker, Einige Rätsel im Urtext der Psalmen. 213—217: J. M. Vosté, La version syrohexaplaire de la Sagesse. 218—238: J. van Dodewaard, Die sprachliche Übereinstimmung zwischen Markus-Paulus und Markus-Petrus (II). 239—272: H. Schneider, Die biblischen Oden seit dem 6. Jahrhundert. 273—291: Recensiones. 292—295: Nuntia rerum et personarum. 297—304: G. Card. Mercati, Arcanuisti. 305—313: J. M. Vosté, Mar Isô 'dad de Merw sur Job. 314—333: S. Moscati, I sigilli nell'Ant. Test. Studio esegetico-filologico. 339—355: U. Holzmeister, Vocabularium 2ae ep. S. Petri. 356—376: G. Messina, Parallelismi, semitismi, lezioni tendenziose nell'Armonia Persiano. 377—400: K. Prümm, Der Abschnitt über die Doxa des Apostolas 2. Kor. 3,1—4,6 in der Deutung des hl. Joh. Chrysostomus (II). 401—404: F. Nötscher, Epiklese in biblischer Beleuchtung. 405—431: J. Bonsirven, Les aramaïsmes de S. Jean l'Evangéliste. 432—452: H. Schneider, Die biblischen Oden in Jerusalem und Konstantinopel. 453—471: Recensiones. 472—477: Nuntia rerum et personarum.

Theologische Zeitschrift, herausgegeben von der Theologischen Fakultät der Universität Basel (Basel), 5, 1949: 1—24: P. Katz, Das Problem des Urtextes der Septuaginta. 24—45: H. Jonas. Die origenistische Spekulation und die Mystik. 46—66: M. Schmidt, Der Ort der Trinitätslehre bei Emil Brunner. 67—72: Rezension W. Muschg über E. Buess, Jeremias Gotthelf. 72—77: Miszellen: B. J. Alfrink, Die Aussprache schema für Jahwe; Antwort von P. Katz. L. Koehler, Alttestamentliche Wortforschung. A. Debrunner, Coram narrandum differo; Antwort von O. Pfister. 77—80: Zeitschriftenschau; Personalnachrichten. 81—92: P. Humbert, Le dictionnaire hébraïque de Ludwig Koehler et Walter Baumgartner. 93—113: W. Bieder, Christliche Existenz nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes. 113—123: J. B. Jeschke, Der Ausgangspunkt der Lehre vom Worte Gottes bei Johannes Hus. 123—143: H. Gauß, Philosophische Randbemerkungen zu Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 143—151: Rezensionen. 151—158: Miszellen: L. Koehler und L. Prijs, Alttestamentliche Wortforschung. O. Cullmann, Die neuesten Funde von Originestexten und gnostischen Schriften. G. Quispel, Die Reue des Schöpfers. 158—160: Zeitschriftenschau. Personalnachrichten. 161—169: O. Moe, Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief. 169—186: Fritz und Liselotte Kern, Die Thomas-a-Kempis-Frage. 186—208: E. W. Schmidt, Ibsens Dichtung und das Christentum. 209—218: O. A. Piper, Tod und Liebe. 218—228: Rezensionen. 228—237: Miszellen: L. Koehler, Alttestamentliche Wortforschung. J. Jeremias, Zum Gleichnis vom verlorenen Sohn, Lk. 15,11—32, mit Antwort von E. Schweizer. H. Fuchs, Zum Pfingstwunder, Act. 2,9—11. F. Staehelin, Samuel Werenfels als Gutachter. 237—240: Zeitschriftenschau. 241—263: W. Völker, Goethes religiöse Entwicklung. 264—284: D. Brinkmann, Die Schuldfrage als philosophisches Problem. 285—307: A. Volpio, Pfarrermaterial und Pfarrerausbildung in Finnland. 308—314: Rezensionen. 314—317: Miszellen: L. Koehler und W. Baumgartner, Alttestamentliche Wortforschung. F. Henke, Auflösung der Arepozeile in der Sator-Formel. 317—320: Zeitschriftenschau und Personalnachrichten. 321—338: D. Lerch, Isaaks Opferung in der Auslegungsgeschichte. 339—362: K. Goldammer, Theophrastus Paracelsus als christlicher Sozialtheoretiker. 363—374: K. Cook-Vontobel, Richtlinien und Methoden in der amerikanischen Religionssoziologie. 374—394: Rezensionen. 395—398: Miszellen: L. Koehler und Prijs, Alttestamentliche Wortforschung. B. Blumenkranz, Die Juden als Zeugen der Kirche. 398—399: O. Cullmann, Dritte Neutestamentlertagung in Oxford. 399—400: Zeitschriftenschau, Personalnachrichten.

S. 401—417: G. Fohrer, Jeremias Tempelwort 7,1—15. 418—428: Joach. Jeremias, Proselytentaufe und NT. 429—436: G. Quispel, Philo und die altchristliche Haeresie. 436—446: W. Kühnert, Der antimontanistische Anonymus des Eusebius. 447—457: E. G. Rüsch, Die Elfenbeintafeln des Tutilo. 458—468: Rezensionen. 468—474: Miszellen: H. Fuchs, Arepo; K. L. Schmidt, Prudentius und Erasmus über die Christuskrippe mit Ochs und Esel; R. Strothmann, Syrisch-Orthodoxe Kirche heute. 474—476: Notizen und Glossen.

Revue Biblique, Paris, J. Gabalda et Cie, 56, 1949: 5—36: R. de Vaux, Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes (suite). 37—60: R. Tournay, Les Psaumes complexes (suite). 61—92: A. Feuillet. Le discours de Jésus sur la ruine du temple (suite). 93—101: H. Cazelles, La question du „Lamed auctoris". 102—138: R. de Vaux, A. M. Steve, La seconde campagne de fouilles a Tell-el-Far'ah, près Naplouse (suite). 139—146: Recensions. 147—160: Bulletin. 161—203: P. Bénoit, L'ascension. 204—233: R. Tournay, Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts. 234—237: R. de Vaux, Post-scriptum: La cachette des manuscrits hébreux. 238—258: F. M. Abel, Topographie du siège de Jérusalem en 70. 259—273: P. Nautin, Sanchuniaton chez Philon de Byblos et chez Porphyre. 274—295: L. H. Vincent, Les épigraphes judéo-araméennes postexiliques. 295—299: P. Bénoit, Notes d'archéologie transjordanienne. 300—320: Recensions. 321—339: F. M. Abel. Les stratagèmes dans le Livre de Josué. 340—364: A. Feuillet, La synthèse eschatologique de Saint Matthieu

(XXIV—XXV). 365—391: P. Boismard, La connaissance de Dieu dans l'Alliance Nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean. 392—411: J. Dupont, OSB, Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après II. Cor., III, 18. 412—432: B. Couroyer, Le chemin de vie en Egypte et en Israël. 433—442: P. Steve, P. Bénoit, Une cruche avec inscription biblique. 443—452: Recensions. 453—480: Bulletin.

The Journal of Theological Studies, Oxford, vol. 50, 1949, 1—10: J. Jeremias, The Last Supper. 10—23: G. D. Kilpatrick, Three recent Editions of the Greek New Testament (I). 24—37: N. Sykes, Some current conceptions of Historiography and their significance for Christian Apologetic. 38—49: O. Chadwick, Gregory of Tours and Gregory the Great. 50—52: A. M. Honeyman, Two contributions to Canaanite Toponymy. I. Elieqe, Elteqeh and Elteqon. II. Talpioth. 52—53: A. Guillaume, A note on happar hascheni, Judges VI, 25, 26, 28. 53—57: D. Daube, Two notes on the Passover 'Haggadah'. 57—58: T. S. Skeat: St. Mark XVI, 8: a modern Greek parallel. 59—60: W. G. Wilson, The Original Text of the Fourth Gospel. Some objective Evidence against the Theory of Page Displacements. 60—68: R. G. V. Tasker, The Chester Beatty Papyrus of the Apocalypse of John. 68—71: S. T. Collins, Corruptions in Christian Latin Poetry. 71—72: C. S. C. Williams, Aphraat on St. Peter. 72: Editor, J. T. S., Professor Ernst Lohmeyer. 73—128: Reviews. 129—141: H. F. D. Sparks, The witness of the Prophets to Hebrew Tradition. 142—155: G. D. Kilpatrick, Three recent Editions of the Greek New Testament (II). 155—168: C. H. Roberts, The Christian Book and the Greek Papyri. 169—173: H. Danby, Megilloth Genuzoth [Scrolls hidden away] from the early Genizah found in the Wilderness of Judaea. Preliminary Survey. By Eliezer Lifa Sukenik. Jerusalem: Bialik Foundation, 1948. [In Hebrew.] 173—174: M. Cassirer, The date of the Elohist in the Light of Genesis XXXVII, 9. 174—176: E. F. Sutcliffe, S. J., A note on Job XXIV. 10, 11. 176—177: G. D. Kilpatrick, A Fragment of Ps. XLIII (LXX). 20—23. 177: D. W. Thomas, A note on bemadaacha in Eccles. X. 20. 178—179: R. B. Y. Scott, Secondary meanings of achar, after, behind. 179—182: M. Black, The Aramaic Liturgical Poetry of the Jews. 182—183: G. Zuntz, A note on Matthew XXVI. 34 and XXVI, 75. 183—186: H. W. Montefiore, The position of the Cana Miracle and the Cleansing of the Temple in St. John's Gospel. 186—187: W. D. McHardy, The Text of Acts in James of Edessa's Citations and in the Cambridge Add. MS. 1700. 187—191: W. Telfer, Sozomen I, 15. A Reply. 191—197: F. L. Cross, Pre-Leonic Elements in the Proper of the Roman Mass. 197—201: F. L. Cross, The Collection of African Canons in 'Madrid University (Noviciado) MS 53'. 202—256: Reviews.

Eingelaufene Bücher

(Besprechung vorbehalten)

Anwander Anton, Wörterbuch der Religion, Würzburg 1948, Echterverlag.

Backmund Norbert, O. Praem, Monasticon Praemonstratense, tomus I, Straubing 1949, Attenkofersche Buchdruckerei.

Berkhof Hendrik, Kirche und Kaiser, Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und der theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert. Zollikon, Zürich, Evang. Verlag, 1947.

Braubach Max, Kurköln, Münster/W. 1949, Aschendorf.

Dekkers E., Tertullianus en de Geschiedenis der Liturgie, Brussel-Amsterdam 1947, De Kinkhoren Deslée de Brouwer.

Dessauer Friedrich, Röntgen, die Offenbarung einer Nacht, Frankfurt/M., J. Knecht-Carolusdruckerei.

Dillingen und Schwaben, Festschrift zur Vierhundertjahrfeier der Universität Dillingen a. d. D. 1949, hg. v. d. Phil.-Theol. Hochschule Dillingen a. d. D., 1949.

Echter-Bibel:

Ziegler Josef, Isaias, Würzburg 1948.

Ziegler Josef, Ezechiel, Würzburg 1948.

Rehm Martin, Die Bücher Samuel, Würzburg 1949.

Rehm Martin, Die Bücher der Chronik, Würzburg 1949.

Junker Hubert, Genesis, Würzburg 1949.

Faulhaber Ludwig, Die Kennzeichen der Kirche, Würzburg 1949, Echterverlag.

Festschrift Kard. Faulhaber, dargebr. v. Prof.-Kollegium d. Phil.-Theol. Hochschule Freising, München 1949, Pfeiffer.

Fohrer Georg, Glaube und Welt im Alten Testament, Frankfurt/M., J. Knecht-Carolusdruckerei.

Fries Heinrich, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, Heidelberg 1949, Kerle.

Gohlke Paul, Aristoteles, Die Lehrschriften, Schöningh, Paderborn:
Über die Seele, 1947; Über Hauswirtschaft, 1947; Aristoteles und sein Werk, 1948; Aristoteles an König Alexander, Über die Welt, 1949; Kleine Schriften zur Seelenkunde, 1947; Große Ethik, 1949; Tierkunde, 1949.

Görres Ida Friederike, Die siebenfache Flucht d. Radegundis, Frankfurt/M., Knecht-Carolusdruckerei.

Guardini Romano, Theologische Gebete, Frankfurt/M., J. Knecht.

Hirschberger Josef, Geschichte d. Philosophie, I. Bd., Freiburg 1949, Herder.

Hocks Else, Napoleon und Pius VII., Freiburg 1949, Herder.

Höcht Joh. Maria, Katholizismus, Krise oder Aufbruch, Wiesbaden 1949, Credo-Verlag.

Hubatsch Walther, Europ. Briefe im Reformationszeitalter, Kitzingen/M. 1949, Holzner.

Kirchenmusikalische Gesetzgebung, Die Erlasse Pius' X., Pius' XI. und Pius' XII., übers. v. d. Mönchen d. Abtei Grüssau, Regensburg 1949, Pustet.

Klein Joseph, Kanonistische und moraltheol. Normierung i. d. kath. Theologie, Tübingen 1949, Mohr.

Klevinghaus Johannes, Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung, Gütersloh 1948, Bertelsmann.

Landgraf A. M., Einführung in die Geschichte der theol. Literatur der Frühscholastik, Regensburg, Pustet, 1949.

Lechner Josef, Wiedervermenschlichung des Menschen, Würzburg 1949, Echterverlag.

Lippert Peter, Aus dem Engadin, Briefe zum Frohmachen, München 1929, Ars Sacra/Josef Müller.

Lortz Josef, Die Reformation in Deutschland, Freiburg, I. Bd. 1948, II. Bd. 1948, Herder.

Martin Alfred von, Geist und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1948, J. Knecht.

Michel Ernst, Sozialgeschichte d. industr. Arbeitswelt, Frankfurt/M. 1946, J. Knecht.

Nielen Jos. Maria, J. M. Sailer, Der weise u. gütige Erzieher, Frankfurt/M. 1948, J. Knecht.

De Raeymaeker Louis — E. Wetzel, Einführung in d. Philosophie Einsiedeln, 1948, Benzinger = Philosophia Lovaniensis, Bd. I.

Rösser Ernst, Die Stellung der Laien i. d. Kirche nach dem Kanonischen Recht, Würzburg 1949, Schöningh = Würzb. Universitätsreden, Heft 9.

Schiel Hubert, Joh. Mich. Sailer, I. Bd., Regensburg 1949, Pustet.

Schoeps Hans Joachim, Theologie und Geschichte d. Judenchristentums, Tübingen 1949, Mohr.

Schurr Viktor, Wie heute predigen?, Stuttgart 1949, Schwabenverlag.

Seidlmayer Michael, Das Mittelalter, Regensburg, Pustet, 1949.

Spanneut Michel, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques, Lille 1948, Facultés Catholiques.

Staab Karl — Freundorfer Josef, Die Thessalonicherbriefe, die Gefangenschaftsbriefe und die Pastoralbriefe, Regensburg 1950, Pustet.

Steinbüchel Theodor, Christl. Lebenshaltungen i. d. Krisis d. Zeit u. d. Menschen, Frankfurt/M. 1949, J. Knecht.

Stratmann Franziskus, Die Heiligen u. d. Staat, 1. Bd. Jesus Christus, 2. Bd. Petrus. Paulus, die Märtyrer, Helena, Frankfurt/M. 1949, J. Knecht.

Therese von Lisieux, Geschichte einer Seele und weitere Selbstzeugnisse, ges. übersetzt u. eingel. v. O. Karrer, München, Ars Sacra / Josef Müller.

Weber Leonhard, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen, Ein Bild altchristl. Lebensführung, Freiburg/Schw. Paulusverlag, 1947 = Paradosis, Beitr. z. Gesch. d. altchristl. Lit. u. Theol., I.

Weilner Ignaz, Gottselige Innigkeit, Regensburg 1949, Pustet.

Willenbrink Bernhard, Gotteswort im Kirchenjahr, Band I, Würzburg, 1950, Echterverlag.